مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٧)

حقوق الإنسان العربي

برهان غليون
محمد عبد الملك المتوكل
ظريف عبد الله
رعد عبودي بطرس
رضوان زيادة
محمد فهيم يوسف
أسامة عبد الرحمن
سامي عوض ابو ساحلية
مصطفى الفيلالي
محسن عوض
محمد فائق
عبد الله عبد الدائم

حقوق الإنسان العربي

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٧)

حقوق الإنسان العربي

برهان غليون — محمد عبد الملك المتوكل — ظريف عبد الله

رعد عبودي بطرس — رضوان زيادة — محمد فهيم يوسف

أسامة عبد الرحمن — سامي عوض ابو ساحلية — مصطفى الفيلالي

محسن عوض — محمد فائق — عبد الله عبد الدائم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

حقوق الإنسان العربي/ برهان غليون... [وآخ].

٣٠٠ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٧)

يشتمل على فهرس.

١. حقوق الإنسان - البلدان العربية. ٢ - الديمقراطية - البلدان العربية. ٣ - المشاركة السياسية - البلدان العربية. ٤. الإسلام. أ. غليون، برهان. ب. السلسلة.

323.11927

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩

المحتويات

مقدمة

حققت قضية حقوق الإنسان الكثير من التقدم على المستوى العالمي، ولكنها تتخلف على المستوى العربي بمعدل أكبر، كما أنها عرضة لأوجه التباس متعددة.

فمن الواضح أن العدوان على حقوق الإنسان العربي تجاوز كل حد محتمل؛ وتكفي الإشارة إلى حالات الآلاف من المواطنين الذين يدخلون السجون ـ وأحياناً يخرجون منها ـ بعيداً عن ولاية القضاء الطبيعي، فضلاً عن حالات الإعدام خارج نطاق هذه الولاية، وحالات الاختفاء القسري بلا أثر. وتلك لمحات عن الانتهاكات لا تحيط بها جميعاً، كما أنها لا تتعرض لأنواع من الحقوق يعتبرها الضمير الإنساني مطلوبة وأساسية وحتى مقدسة، ابتداء من الحق في الصحة والعمل وحتى الحق في العلم والسعادة.

كذلك فإن قضية حقوق الإنسان على المستوى العربي لا ينبغي أن تصير مجرد قضية «إنسانية» أو «خيرية»، إنما هي قضية سياسية في المقام الأول أو هكذا يتحتم أن تكون. وإذا تحولت إلى قضية خيرية، فقد أصبحت مساوية لفكرة الإحسان والصدقة عندما يراد لها أن تحل في المجتمعات محل فكرة التنمية والتقدم.

إن قضية حقوق الإنسان تتضخم عادة في بلدان يغيب عنها الأساس الشرعي للحكم، وتعتمد فيه السلطة على الغلبة. ومعنى ذلك أن انتهاك حقوق الإنسان يتم عن طريق اغتصاب الإرادة الوطنية، وليس فقط عن طريق سجن وتعذيب مئات أو آلاف من المواطنين. ولا شك في أن الغلبة تستطيع أن تفرض قانونها لبعض الوقت، ولكن الشرعية هي التي تعطي القانون روحه ومضمونه، كما أنها تحفظ قيمته.

ومن ناحية أخرى، فإن قضية حقوق الإنسان، على رغم ما حققته من تقدم على المستوى العالمي، إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية تحاول استغلالها بطريقة انتقائية، لا تصدر عن حرص والتزام، وإنما تقصد إلى تشهير وابتزاز لمن تريد أن

تطالهم بعقاب أو تشير إليهم بتحذير، حتى وإن تمخض ذلك عملياً عن حصار وتجويع شعوب بأكملها. ولتلك السياسة في جانب منها عبء على قضية حقوق الإنسان لأنها تسمح لبعض الأنظمة أن تستنفر نزعات الوطنية المكبوتة من أجل تفريغ شحنات الغضب، مما يرتد مفعوله سلباً على حقوق المواطنين وعلى أمنهم.

وفي هذا الإطار تقدم «سلسلة كتب المستقبل العربي» هذا السجل حول حقوق الإنسان العربي، الذي يتضمن مجموعة من الدراسات التي نشرت في مجلة **المستقبل العربي** على مدار عقد التسعينيات فقط، وهي تركز على دراسة الموضوع في الإطار العربي والإطار الإسلامي والإطار العالمي.

مركز دراسات الوحدة العربية

القسم الأول

حقوق الإنسان في الإطار العربي

الفصل الأول

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة(*)

برهان غليون(**)

أولاً: في أصل الحديث العربي عن التعددية وحقوق الإنسان: تدعيم الشرعية

إن أصل الحديث عن الديمقراطية ووجودها، في المجتمعات العربية مثل ما هو الحال في المجتمعات كافة، هو تأسيس الشرعية. وتعني الشرعية الديمقراطية انبثاق السلطة عن إرادة الجماعة الوطنية عامة، باعتبار أن ذلك هو القاعدة الشكلية لتأمين جوهر هو الأهم، أعني اتفاق قيم ومعايير السلطة وممارستها مع قيم ومعايير المجتمعات التي تخضع لها. وبهذا المعنى فإن الشرعية تؤلف الضمانة كي لا تكون السلطة غريبة على المجتمع أو خارجة عنه في أهدافها وغاياتها وسبل ممارستها والقيم التي تدافع عنها، أي، أخيراً، هي ضمانة الانسجام والتوافق بينهما، ومن ثم مصدر الاستمرارية والتداول السلمي للحكم، ومصدر وجود الدولة.

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/مايو ١٩٩٠)، ص ٢٢ ـ ٤١، وهو في الأصل ورقة قدّمت إلى: المؤتمر القومي العربي الأول الذي عقد في تونس خلال الفترة ٣ ـ ٥ آذار/مارس ١٩٩٠.

(**) مدير مركز دراسات الشرق المعاصر، وأستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون.

وقد كان تعميم هذا النمط الحديث من الشرعية السياسية السمة البارزة للعصر الراهن في العالم أجمع، وهو أكبر ثورة شهدها عالم السياسة الإنساني منذ أن تكوَّنت الدول وقامت الجماعات الوطنية والمدنية. وفي الوطن العربي، كما في غيره من البلدان، دخلت مفاهيم التعددية ونماذجها عن طريق التعميم والتعلم والتأثر الطبيعي للمجتمعات بالمجتمعات السباقة في هذا الميدان. وكانت النماذج الأولى لممارسة الديمقراطية في الأقطار العربية متأثرة إلى حد كبير بالعقيدة الليبرالية الكلاسيكية، من جهة، وبالتوازنات التي أقامتها السلطات الاستعمارية المباشرة أو غير المباشرة، من جهة ثانية. ولضيق أفق هذه النظم البرلمانية والتعددية، السياسي والاجتماعي، وغياب الأرضية الاجتماعية والفكرية القوية لها، تحولت بسرعة إلى واجهات شكلية تضم نخبة شبه أرستقراطية تتداول السلطة بين أعضائها ولا تتيح - إلا نادراً - توسيع قاعدة الممارسة السياسية الشعبية. لقد ساهمت هذه النسخة الأولى من الديمقراطية بمعنى التعددية البسيط، في تمديد أجل البنيان السياسي العربي التقليدي الذي تشكل الوجاهة المحلية قاعدته الرئيسية.

ولهذا السبب ومع نمو الطبقات الوسطى بسرعة بعد الاستقلال، سواء بسبب تطور التعليم السريع أو بسبب تطور التوظيف العمومي والمؤسسات العسكرية والمدنية التابعة للدولة، وما ولده توزيع المداخيل الجديدة من إحياء للسوق التجارية، المحلية وشبه الصناعية أو الحرفية، لم تستطع هذه الديمقراطية الأولى أن تقاوم طويلاً، وتهاوت بسرعة بالغة تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة التي سلمت دون تردد - مقاليد أمورها - للجيش والنخبة العسكرية عموماً، ونشأت على أثر ذلك أنظمة الحزب الواحد الصريحة في بعض الأقطار، والمغطاة بواجهة شكلية امتصت حتى مكسب التعددية الفعلي، في الأقطار الأخرى التي لم تتأثر بقوة بالمد التقدمي والثوري الذي طبع العقود التالية للاستقلال. ولم يكن هذا التطور الجديد الذي اتخذ طابع إعادة البناء السياسي على أسس جديدة تطوراً غير جماهيري أو معادياً للجماهير، كما نميل إلى التصور اليوم. ولكنه كان بالعكس مصدر شعبية كبيرة للنظم السياسية الجديدة. لقد سقطت النماذج التعددية الليبرالية في الوطن العربي، وفي كل مكان فيه دون استثناء، في موجة عارمة من التأييد والفرحة والأمل بانفتاح عصر جديد.

وبدت هذه التعددية للأغلبية الساحقة من النخبة الاجتماعية لذلك العهد، وكانت بحق، قاعدةً لإعادة إنتاج سلطة محافظة من الناحية الاجتماعية، عصبوية من الناحية السياسية، معتمدة على زعامات الأحياء والقرى والعشائر والوجاهات المتنافسة والمتصارعة والمنطوية في رؤيتها السياسية وممارستها على حقول نفوذها

المحلية دون أدنى نظرة وطنية شمولية، وعاجزة كلياً تجاه الخارج بل مرتبطة بالنفوذ الأجنبي. وظهرت، في المقابل، فكرة النظام الواحد والحركة الثورية التي لا تحترم التعددية في عيون عموم الشعب، على أنها الوسيلة لكسر هذه الحلقة المفرغة المعوِّقة للتقدم والتطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقومي. وما ساعد على ذلك ارتباط هذه الصورة نفسها بتجارب البلدان الاشتراكية والشيوعية التي كانت تبدو أنموذجاً حياً لنجاح تجربة التنمية عن طريق الدولة وخارج أطر البناء التعددي التقليدي.

لكن انهيار المشروع التقدمي العربي، في مرحلة ثانية، بسبب عدم قدرته على توفير وسائل الحماية الخارجية ما فيه الكفاية، وفشل الإقلاع الصناعي، وتعثر الاندماج القومي، وما رافق ذلك بالضرورة من تراجع في بنية السلطة الوطنية وتقاليدها، أدى إلى إفقاد النظام السياسي الواحدي الذي ارتبطت به صدقيته وشرعية وجوده. فقد تغيرت نظرة الناس إليه وإلى وسائل تنظيم السلطة والحكم. وبقدر ما كان هذا النظام يعبر عند الغالبية العظمى عن الإرادة الشابة الوطنية والقومية الحية والمتفتحة للتغيير والتجديد، تحوَّل بسرعة إلى رمز للانحطاط والفساد. وبقدر ما كانت تقنيات الحزب الواحد تشير إلى الفاعلية والإنجاز أصبحت ترمز إلى العنف المفتقر إلى أي معنى، وإلى اغتصاب السلطة، ورفض المشاركة والتداول الطبيعي لها مع بقية أبناء الشعب.

وتجسد هذا التحول في التوجهات الاجتماعية العميقة في تغيير عام في المناخ العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات. وقد بدأت الردة على الفكر الشمولي تتخذ طابعاً أكثر عنفاً وقوة منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي عبرت عنها الكتابات والندوات واللقاءات السياسية، كما جسدتها الأزمة العميقة والقاتلة التي بدأت تعيشها الأحزاب السياسية، عموماً، وأحزاب اليسار، خصوصاً. ولن يتأخر الواقع الاجتماعي عن التعبير عن هذا التحول العميق في الوعي العربي السياسي العام. فبعد سلسلة من الانتفاضات الشعبية التي كانت بمثابة الردود العفوية على الأزمة الاقتصادية وتفاقم سوء الأحوال المعيشية، أخذت الفكرة الديمقراطية تفرض نفسها من جديد على الرأي العام الرسمي والشعبي، وكان من نتيجة تفاعل النقلة الفكرية الجديدة مع حركات الاحتجاج الاجتماعية والدينية أن شهد الوطن العربي أولى حلقات انكسار النظام المطلق، ودخول العرب عصر الانتقال نحو الديمقراطية.

ولم يرتبط صعود مطلب الديمقراطية والتعددية في المجتمع العربي، كما هو

شائع اليوم، بتفجر ما يمكن أن نسميه، بحق، ثورة الديمقراطية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، ولكنه ارتبط، كما هي الحال في هذه المنطقة الشيوعية التي عاشت وضعيات مشابهة، بإخفاق مماثل للسياسات والنخب السابقة. ولم تتأخر المجتمعات العربية عن بقية بلدان العالم الثالث في حركة نمو الوعي الديمقرطي والتغييري، على الرغم من الظروف الخاصة والصعبة التي لا تزال تعيشها على صعيد الأمن القومي، وترتيب التوازنات الاقليمية المعقدة. وهكذا كانت مصر سباقة في الخروج، من نظام الحزب الواحد، على الرغم من الظروف المأساوية التي رافقت هذا الخروج سواء في ما يتعلق بالسياسة القومية أو بالسياسات الاجتماعية والاقتصادية الداخلية، وقد تبعها السودان وتونس والجزائر.

وليس المقصود من ذلك التقليل من قيمة التحولات الراهنة ووزنها في الكتلة الشرقية وتأثيراتها العميقة في مستقبل التحولات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، وإنما تحديد الحوافز العميقة والحقيقية لمطالب التغيير الديمقراطي في المجتمع العربي قبل الحديث عن التأثيرات الخارجية والتفاعلات الدولية التي قد تكون حاسمة أحياناً في تقرير مصير التحولات الداخلية.

والواقع أن البحث عن هذه الحوافز العميقة هو الذي يستطيع أن يحدد لنا ما الذي تعنيه الفئات والشعوب بالشعارات التي تطرحها في هذه الحقبة أو تلك. فعلى عكس ما توحي به الملاحظة السطحية، لا يعني الحديث عن الديمقراطية بالضرورة أن هناك مفهوماً مشتركاً لما تعنيه عند جميع الناس القائلين بها، ولا أن هناك إجماعاً واتفاقاً على برنامج محدد للإصلاحات أو التغييرات التي يمكن أن نطلق عليها اسم «ديمقراطية»، فقد تشير الكلمة إلى مضامين مختلفة وتعكس توجهات وتطلعات متباينة.

ثانياً: مفهوم الديمقراطية العربية وحقوق الإنسان: المشاركة

بصرف النظر عمّا يطلقه الناس من أسماء وشعارات حول طموحاتهم ومطالبهم، يظهر تحليل المضمون الفعلي لهذه المطالب وللخطاب الذي يعلن عنها، أن ما يقصده اليوم معظم العرب عند الحديث عن الديمقراطية يتركز في ما ينبغي أن ندرجه ضمن مطلب المشاركة. والمشاركة السياسية تعني وتفترض ـ كشرط لا محيد عنه ـ التعددية التي تشكّل الإطار الطبيعي لتكوين السوق السياسية وتداول السلطة بحرية نسبية بين مختلف أطراف النخبة الاجتماعية وأنواعها. ولا تعني المشاركة السياسية، بالضرورة، حتمية تغيير النظام السياسي أو القيم السائدة في

الدولة، إنما تعني إعادة توزيع السلطة على مواقع النفوذ المعنوي والسيطرة الفعلية في المجتمع. فبقدر ما فقدت النخبة الحاكمة اليوم، في هذا القطر أو ذاك التأييد، والنفوذ والهيمنة السياسية، أصبحت تتعرض لمنافسة الأطراف الأخرى التي تستطيع أن تثمر في مواجهة النخبة القائمة ما تحظى به من تأييد ودعم معنويين وسياسيين اجتماعيين. ومن هذه الناحية فالمشاركة تتعلق بإعادة التفكير في تنظيم نشاط النخبة الاجتماعية وترتيبه، ومصيرها بالدرجة الأولى، وإعادة ترتيب المواقع والهيمنات في ما بين أطرافها. وهي لا تفترض تبدُّل طبيعة الحاجات العميقة والأساسية للمجتمع وتراتبها ككل، لدى النخبة والعامة معاً. وهذه المطالب لم تتبدل بالفعل منذ أكثر من قرن، وهي التي يشكل تأمينها في كل المجتمعات الشرط الأول للدخول في عصر الديمقراطية بما هو عصر إنتاج الحرية على نطاق واسع وجماهيري. إنها المطالب الجوهرية والأساسية للحياة، أعني: الأمن الفردي والقومي، تلبية الحاجات المادية الأساسية من ملبس ومسكن ومأكل، وتحقيق الحد الأدنى من التواصل والسعادة الأرضية.

ولا يثير هذا المطلب المتعلق بالمشاركة السياسية للنخبة (التعددية) إلا تأييداً نسبياً في الواقع عند فئات الرأي العام العربي الواسعة. وهو تأييد ينبع من المراهنة على أن يكون توسيع قاعدة السلطة مناسبة لتحسين طرق الحكم والإدارة، ومن ثم تطوير القدرة الاجتماعية على تلبية المطالب الشعبية العامة والمادية الطابع بشكل كبير. ويمكن القول إن ما يثير الجمهور الواسع بشكل أكبر في مفهوم الديمقراطية اليوم هو بالذات ما تسعى فكرة حقوق الإنسان إلى نشره، أي تنمية المواطنية والاعتراف بها كمنبع لحقوق ثابتة للفرد، حصل التراجع عنها بسبب الظروف الاستبدادية. والاعتراف بالحقوق هنا لا يعني أكثر من التخفيف من شدة التسلط بما هو نفي لهذه الحقوق، ولا يطمح إلى أن يكون مطالبة بمشاركة إيجابية في بناء الإرادة العامة. إن ما يطلبه الشعب ويفهمه من «حقوق الإنسان في الوطن العربي» هو ما يمكن أن نسميه برنامج الحد الأدنى: أي الكرامة الذاتية، وإلغاء التمييز بين المواطنين على أساس العقيدة والطائفة والعشيرة، أي المعاملة بالمثل، وضمان الأمن الشخصي والعائلي في مواجهة الأجهزة السرية.

والواقع أننا لو تأملنا بعمق برنامج حقوق الإنسان الأصيل كما هو لوجدنا أنه، على عكس ما يظهر لأول وهلة، أصعب منالاً وأكثر تطلباً وخطراً من مطلب المشاركة السياسية. ذلك أن حقوق الإنسان بالمعنى الذي تستخدم به اليوم، في المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لا تعني أقل من تعميم الحضارة الراهنة، بكل قيمها المادية والمعنوية، على جميع الأفراد. فهي تضم

المشاركة في السلطة وحرية التعبير وحق العمل والتعليم والثقافة والأمن والاحترام والكرامة للجميع من دون استثناء. وهذا البرنامج أوسع وأكبر بكثير ـ من دون شك ـ من برنامج الديمقراطية بمعنى التعددية، والذي لا يحتاج إلا لفتح الباب أمام أطراف النخبة المعارضة كي تشارك في الحكم مباشرة أو عن طريق المعارضة. فتطبيق التعددية لا يحتاج إلى تنفيذ برنامج حقوق الإنسان كله ولا إلى تغيير جوهري في بنية النظام الاجتماعي أو في الخريطة الكبرى لتوزيع الدخول عموماً بين النخبة الاجتماعية والجمهور الواسع. ولذلك لم تحصل لدى هذا الجمهور أوهام كبيرة حول إمكانية تنفيذ برنامج حقوق الإنسان، والنظر إليه منذ البداية على أنه من جملة أدوات الشرعية التي تستخدمها النخبة الاجتماعية الجديدة، كما تُستخدم الوعود، لرسم أفق المشروع الاجتماعي الذي تريد أن تعمل في ظله وله، وتكسب تأييد الجمهور على أساسه. والواقع أن الجمهور لا يعرف ما هو النظام السياسي الديمقراطي، ولم يختبره، وليس واثقاً من أن لديه القدرة على التغيير السياسي الفعلي، أو النفوذ إلى سياسة دول أصبحت أكثر من أي حقبة سابقة تصنع بالتوافق بين النخب المحلية والنظام الدولي. إن التعددية التي تعني المشاركة في القرار والسلطة من قبل النخبة، تعني لدى الجمهور الواسع المشاركة في استهلاك المواطنية التي تصنعها أو يطمح أن تعيد التعددية صنعها. وهذه المشاركة بوجهيها السلبي والايجابي، التعددي والحقوق ـ إنساني، هي البرنامج العربي الراهن والفعلي للديمقراطية، أو ما نطلق عليه اسم «الديمقراطية».

وهذا يعني أن الديمقراطية كما هي مطروحة اليوم على النظم الحاكمة ليست مستحيلة التطبيق في الواقع العربي الراهن ومن وجهة نظر الظروف الموضوعية. فليس من الصعب إشراك الأطراف السياسية المعارضة، بما في ذلك الدينية، في السلطة، ولا يفرض هذا على الفئات الحاكمة تنازلات كبيرة يستحيل القيام بها، بل إن من الممكن اعتبار هذه المشاركة ثمناً بخساً تدفعه النظم الراهنة لكسب تأييد بقية أطراف النخبة وعزلها عن الجمهور وتوحيدها في وجه المخاطر الكبيرة التي تقبل عليها بسبب الأزمة الاقتصادية الطاحنة والمستمرة. ولا تمثل هذه المشاركة أي نوع من التهديد لمواقع النخبة الحاكمة بالفعل، وهو ما دلت عليه جميع التحولات التي حصلت على طريق التعددية العربية، والتي بدل أن تقود إلى إزالة النخب الحاكمة ساهمت، عن طريق ما أحدثته من توسيع لقاعدة الحكم، في تدعيم نظمها ورفع درجة عقلانيتها الداخلية. كما أن المشاركة السلبية للجمهور الواسع من خلال حقوق الإنسان في الانتماء إلى المواطنية شكلية، أي التخفيف من الظلم ووقف التسلط وتأكيد مبدأ المعاملة بالمثل، ليست من الأمور المكلفة كثيراً بالنسبة إلى

الفئات الحاكمة، مهما كانت طبيعتها. فما هو السبب الذي يعوّق التقدم السريع على طريق هذه الديمقراطية إذاً؟

ثالثاً: التحول الديمقراطي: المصاعب والعقبات

هناك العديد من الفرضيات التي تحاول أن تفسر صعوبة هذا الانتقال نحو هذه الديمقراطية في المجتمع العربي، فمن هذه الفرضيات ما يقوم على الإشارة إلى رسوخ التقاليد الاستبدادية في الثقافة العربية، ومنها ما يشير إلى البنية البطركية أو الأبوية للسلطة في المجتمع العربي، ومنها ما يشدد على النواحي التاريخية النفسانية والسلوك العام تجاه السلطة والخوف من الفتنة، ومنها ما يؤكد على ضعف التراث والمفهوم الديمقراطي في الوعي العربي الحديث، ومنها ما يركز، على العكس، على التنافس الطبقي أو الاجتماعي أو الطائفي بين أطراف النخبة على احتكار الثروة، ومنها أخيراً ما يرجع الأمر إلى بنى التبعية والتخلف الاقتصادي عامة.

والواقع أن المجتمعات العربية ليست جميعاً على المستوى نفسه من التقدم على طريق التعددية اليوم. فمنها من تبنّى، عملياً، كما في الجزائر، مفهوم التعددية في صورتها الكاملة، ومنها من حاول أن يطبق التعددية مع بعض التضييق على الحريات العامة، كما في تونس والأردن ومصر والمغرب واليمن، ومنها من لا يزال ينظر إلى التعددية كخطوة ممكنة تحتاج إلى إجراءات وقائية مسبقة حتى لا تتحول إلى وسيلة لنقل السلطة إلى فرقاء آخرين، مثل الكويت وربما بعض دول الخليج الأخرى والسودان والصومال، ومنها من لا يزال يعتبر أي حديث في التعددية نوعاً من المساس بشرعية السلطة القائمة أو من التحدي المباشر والعنيف لها، مثل العربية السعودية.

وهذا يعني أن المجتمعات والدول العربية ليست مغلقة على البرنامج الديمقراطي الراهن، أي على المشاركة وحقوق الإنسان، أكثر من غيرها من الدول النامية، وأن المسيرة التعددية ليست غائبة ولا مهددة، بالفعل، بالتوقف نتيجة رفض بعض النظم أو خوفها من التخلي عن احتكار السلطة، بل إن هناك ما يدعونا إلى القول ان الحقبة المقبلة من التحول السياسي العربي ستبقى من دون شك، حقبة التحول نحو التعددية، بسرعة هنا، وببطء هناك، لكن بالتأكيد، لأن هذا التحول هو الوحيد الذي يمكن أن يقدم للدول العربية المسحة اللازمة والوحيدة الممكنة من الشرعية. والهدف أن نقول إنه ينبغي ألا نتحدث، أو أنه ليس هناك مأزق للتعددية في الوطن العربي.

ولا بدَّ من الإشارة أيضاً إلى أن رفض بعض الأنظمة برنامج التعددية وبرنامج حقوق الإنسان لا يعني بالضرورة رفض المجتمعات لهما، بل ربما كان طلبهما في هذه المجتمعات أقوى مما هو عليه الحال عند غيرهما بسبب هذا الرفض ذاته. وليس غياب التظاهر من أجل ذلك دليلاً على غياب المطالب، ولا عن رسوخ قيم الاستبداد بقدر ما هو انعكاس للخوف من عواقب الحركة العفوية، ومن ثم ترجمة لضعف الهياكل السياسية المعارضة. ويقتضي ذلك ألا نعطي أهمية بالغة في تفسيرنا لبطء التحول نحو التعددية ورسوخ حقوق الإنسان في الوطن العربي للعوامل التراثية النفسية أو الثقافية أو الدينية أو التاريخية. ونحن نعتقد ـ في كل الأحوال ـ أن المطالب تتجدد ولا تولد بالضرورة من ثقافة الماضي مهما كانت، ولكنها تعبِّر عن آمال وحاجات الحاضر والمستقبل. وفي هذا المجال ليس للمجتمع العربي لا ميزة استثنائية ولا سلبية من غيره من المجتمعات النامية التي تعيش المشاكل نفسها وتنمي الآمال ذاتها.

وإذا أردنا أن نحدد الموضوع المطروح بصورة أفضل، فسوف نجد أن المشكلة الأساسية ليست في غياب التحول نحو التعددية بشكل عام في الوطن العربي، ولكن ـ أولاً ـ في بطء هذا التحول وربما تأخره بالمقابلة ببعض البلدان الآسيوية والأمريكية اللاتينية والأوروبية؛ وثانياً، في النوعية المترددة والضعيفة نسبياً للنظم الجديدة؛ وثالثاً لهشاشة المسيرة ذاتها ووهن الأسس التي تقوم عليها وقوة احتمالات التراجع عنها، كما بينت ذلك التجربة السودانية. وكل هذه المظاهر توحي بعدم الإنجاز أو ضعفه في هذا المجال، وتخلق في الوعي العربي الراهن نوعاً من الإحباط في موضوع الديمقراطية. فما هي أسباب هذا الضعف والتهافت في المسيرة الديمقراطية العربية؟ وما هي وسائل معالجتها في المستقبل؟

يمكننا أن نضع هذه الأسباب في اعتقادي في ثلاث مجموعات رئيسية: جغرا ـ سياسية، اجتماعية ـ سياسية، اقتصادية وعقائدية.

١ ـ هشاشة الدولة

لا شك في أن لموقع الوطن العربي الاستراتيجي وثرواته النفطية وإرثه الحضاري، ثلاثة عوامل كبرى تجعل منه مركز استقطابات وضغوط خارجية وداخلية قوية. ومن الصعب على الدول الصغيرة التي يتكون منها اليوم أن تمتلك الأدوات الحقيقية، المادية والمعنوية، لمقاومة هذه الضغوط والتغلب عليها. وكما هو الأمر بالنسبة إلى الشخص الذي يحتل موقعاً أكبر بكثير من إمكاناته، تعيش هذه الدول مع شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية، يدفعها في

اتجاهات مختلفة ومتعارضة تقود جميعاً إلى التشدد والانغلاق النابعين من الخوف على المصير. أول هذه الاتجاهات التبعية والاعتماد على الحماية الأجنبية التي تجر هذه الأخيرة إلى الدول المجاورة، وتولد توجساً وخوفاً متزايدين على الأمن الذاتي لدى كل دولة تجاه الدول الأخرى. وبقدر ما تنقص هذه التبعية من السيادة المحلية تجعل الحكومات تشعر بأنها أكثر حاجة إلى مواكبة طلبات الدول الحامية لها في التحولات والسياسات الداخلية من حاجتها إلى التفاهم مع رأيها العام أو الاعتماد على موافقته لتأمين شرعيتها، بل إن زيادة اعتمادها على الخارج في الوجود تجعلها تتجاهل مسألة شرعية السلطة العميقة والشكلية، كلياً. ويتفاقم هذا الاتجاه نحو الاستهتار بالشرعية التي تشكل الديمقراطية الصورة الأكثر تعبيراً عنها، مع الاتجاه إلى المبالغة بأهمية القوة والقهر كوسيلة للبقاء. وتلقى هذه المبالغة تأكيداً جديداً لها في معادلة القوة الخارجية، والميل الطبيعي المرافق إلى التبعية لبناء وتطوير وتكبير الأجهزة العسكرية القوية والضاربة.

والهدف أن نقول إنه في هذا الظرف الاستثنائي لتعاظم التحديات الخارجية لكل بلد وللبلدان العربية مجتمعة في مواجهة الغول الإسرائيلي، تميل السياسة ـ بما هي مكانيزم سلمي لتنظيم الصراعات الداخلية في المجتمعات ـ إلى التلاشي تقريباً بالكلية، كمعنى ومبنى، في الحرب والاستراتيجيا. لذلك فإن الأنظمة الأكثر استبداداً وبعداً عن التوجه الديمقراطي هي تلك التي ترتبط بدول قلقة أمنياً ومعرضة للضغوط القوية، أي التي تضخمت فيها المشاكل الأمنية وتفاقمت إلى درجة أكلت فيها الاستراتيجيا، عملياً، كل هامش أو ساحة للممارسة السياسية. وفي هذه البلدان يُقاد المجتمع في الداخل كما تقاد الحرب في الخارج وبالمنطق نفسه. ولعل غالبية بلدان المشرق العربي القريبة من إسرائيل تعيش هذه الحالة الخطيرة. والحقيقة أن التحليل الشكلي والكمي للقوى يظهر بحد ذاته اختلال التوازن الاجتماعي السياسي فيها. فكيف يمكن لمجتمعات لا تزال بسيطة التكوين، وفي مرحلة انتقالية لا تتمتع ببنى ثقافية واقتصادية وسياسية ثابتة ومستقرة، بلدان لا تزال تحتاج إلى التنظيم والإعداد، أن تحتمل ضغط جيوش تعد بمئات ألوف الأفراد، وتشكل ـ أراد المجتمع أو رفض ـ النواة الصلبة الوحيدة له، وأحياناً الجسم الوحيد المنظم داخل البلاد والذي يتجاوز ـ في تنظيمه وقدرته على الحركة والقوة ـ الدولة ذاتها؟ فالظروف أو الإطار الجغرا ـ سياسي قد عمل على تدمير التوازنات الداخلية نهائياً للمجتمعات العربية. وأصبحت مسألة أمن الدولة هي محور التنظيم الاجتماعي. وليس من الصعب رؤية ذلك. فقتل الحريات الداخلية لا يجد لنفسه مبرراً أخلاقياً أو سياسياً أو اقتصادياً إلا حماية الأمن

القومي، وهو يصوغ نفسه في قالب أمني ويتخذ له أدوات قانونية تسمي نفسها محاكم أمن الدولة. وإذا كانت مصر أكثر البلدان العربية ميلاً إلى الاحتفاظ بالحد الأدنى من التعددية، فلأنها الدولة الأكثر استقراراً وثقة بوجودها التاريخي والجغرا ـ سياسي: لكن هنا أيضاً كان مفهوم أمن الدولة ولا يزال السيف المسلط على الحريات.

وينبغي ألا يمنعنا استخدام الأنظمة لهذا القلق الأمني كذريعة لتبرير القمع من رؤية المشكلة وجديتها. إن المشكلة الأمنية بمعنى سيادة الدولة واستقرارها واستمراريتها وصدقيتها من الشروط الأولى والجوهرية لوجود السياسة ذاتها، ومن ثم للتفكير المبدئي بالديمقراطية والحريات. إن الدولة المستعبدة لا تستطيع أن تكون دولة الحريات، ولا أن تنتج الحريات.

٢ ـ مشاكل الاندماج الوطني

يزداد الميل إلى الاستبداد كذلك في المجتمعات التي لم تنجح في إنجاز سيرورة اندماجها الوطني الداخلي، وليس المقصود بالاندماج وجود اللغة والثقافة والديانة الواحدة. ولكن حتى داخل جماعات الدين واللغة والثقافة الواحدة، تتكون المجتمعات التقليدية من محليات صغيرة تتعايش مع بعضها كحبات الرمل المتجاورة، ولا يخترقها إلاّ لماماً وبشكل محدود تيار التواصل الواسع والامتزاج الفكري والروحي، وخلط الأعراق والأفكار والمشاعر والمصالح. وتميل هذه البنى التقليدية المغلقة إلى أن تنظم نفسها من خلال إعادة إنتاج العصبيات والزعامات المحلية الضيقة الأفق والمتنافسة، تماماً كما كان يحصل منذ بعض العقود في الأحياء وبين القرى المتحاربة. ومن طبيعة هذه البنية غير القومية للمجتمع أن تجعل من التمييز بين الجماعات والمحليات، وتحديد تراتبياتها الهرمية بما يفرض خضوع واحدتها للأخرى بالتسلسل، منبع الهيمنة التي تحتاج إليها السلطة العامة، السياسية والدولة. فالأحياء الارستقراطية تحتقر بشدة الأحياء الفقيرة، والأحياء الفقيرة تحاول التميز في ما بينها بالتنافس العدواني، والمدن تحتقر الأرياف وتمارس عدوانها المعنوي والمادي الدائم عليها، والأرياف في ما بينها تقوم بالأمر نفسه. وليس الاحتقار هنا إلا وسيلة لتوليد العصبية، والعصبية وسيلة لا بد منها لتوليد العدوان وإنتاجه على نطاق واسع. والعدوان الذي يبدو لنا اليوم لا معنى له، هو الوسيلة التي تحقق التراتب عن طريق الخضوع المتواتر من قبل الأدنى للأعلى، حتى نصل إلى حرس السلطان وحاشيته. فالريف يخضع بالعدوان للمدينة، والمدينة تخضع بالعدوان للحاشية والقوة العسكرية السلطانية.

وعلى الرغم من أن هذا النظام لم يعد هو السائد كلياً اليوم، بل لقد انهار نهائياً بعد الثورة القومية التي شهدتها المجتمعات العربية منذ الاستقلال، وعلى الرغم من أن النخب القروية والريفية قد احتلت مواقع تكاد تنافس فيها، بل هي تنافس بالفعل، النخب المدينية، فإن النمط الوطني في الاندماج الاجتماعي لم يستقر بعد. والمقصود بالنمط الوطني استبدال التراتب عن طريق الإخضاع والعدوان الذي يولد الذل والخنوع، بالتراتب السياسي الذي يقوم على تمييز المسؤوليات، ومن ثم يحل الهيئات والتكتلات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية، محل العصبيات في هيكلة المجتمعات وتعضيتها. ومن هنا يستعيد الفرد مكانته أيضاً بالمقابلة بالنمط السابق لأنه يصبح الوحدة الأولية التي تُعد وتربى كي تندرج في هذه المؤسسة أو تلك. والسبب الرئيسي في عدم استقرار نمط مجتمع المؤسسات على أنقاض مجتمع العصبيات هو أن التحولات الحديثة، الدولية والمحلية، وفي مقدمتها نشوء الدولة الحديثة ذاتها، وتطور حركة الاندماج الوطني الذي عملت عليه الحركة القومية في الخمسينيات والستينيات، قد ساهم في دفع فئات كثيرة من أصول بدوية وشبه بدوية وريفية إلى السلطة العليا. ولم تكن هذه الفئات بحاجة، في مرحلة المد القومي، العقائدي والسياسي، إلى بعث تقاليدها وعصبياتها القديمة لتصون سلطتها وتحافظ بها عليها، ولكنها، مع انحطاط الأنظمة القومية عموماً، وتعاظم المعارضة لوجودها، ما لبثت أن وجدت في هذه العصبيات الوسيلة المثلى لتوحيد سلطة وتدعيم حكم فقد مصادر شرعيته السياسية الوطنية.

وهكذا انهارت الثقافة السياسية في العديد من الأقطار وحلّت محلّها التوازنات الطائفية أو العشائرية. وبقدر ما أدى تماهي الدولة مع القيم العصبوية القديمة التي تجاوزها الزمن، تزايدت ميول المجتمع، الذي وحّده عداؤه للدولة، للتماهي مع القيم الوطنية والمشاركة في السلطة. وقد قاد هذا الوضع إلى مفارقة حقيقية هي أن المجتمع اليوم في العديد من الأقطار العربية أكثر نضجاً ووعياً سياسياً واندماجاً وطنياً وحساً أخلاقياً بالمصلحة العمومية من الدولة. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يصبح الشعور بالقطيعة بين الدولة والمجتمع مضاعفاً، عميقاً، نهائياً وكاملاً.

والواقع أن النظم الراهنة في سعيها إلى البقاء في الحكم سعت إلى القضاء على العناصر الفكرية والسياسية الجديدة التي اكتسبها المجتمع في الاندماج الوطني، لتحل محلها النمط التقليدي للتوازن بين العصبيات. ومن أجل ذلك كان هدفها الأول تكسير الثقافة الوطنية وأطر ممارستها وتربيتها التي هي الأحزاب السياسية،

ودفع المجتمع إلى الانطواء على أطره التقليدية أو ما تبقى منها، القبلية أو الدينية أو الطائفية. وهذا ما حصل بالفعل إلى حد كبير. ولذلك فإن أي محاولة للانفتاح السياسي من جديد لدى هذه الدول يعني تهديد التوازن الطائفي والقبلي والجهوي بأجمعه، أي أن التعددية لا تبدو هنا ببساطة وسيلة لتوسيع القاعدة الاجتماعية للنظام القائم عن طريق إشراك أطراف أخرى من النخبة، وهو الوسيلة التقليدية في السياسة الحديثة لكل انفتاح، ولكنها تظهر وكأنها محاولة لاستبدال عصبية بعصبية، أو تهديد للمصالح العليا لهذه العصبية أو تلك أو فرصة لانفجار طائفي أو قبلي أو جهوي.

وهذا ما يدفع الأنظمة الراهنة أو بعضها إلى القول بأن رفض الانفتاح لا يقصد منع الآخرين من المشاركة ولكنه نابع من الخوف من الانفلات والفوضى، أي في الواقع من انقلاب التوازن الهش العصبوي الذي يستند أساساً إلى القوة القهرية العسكرية. وينبغي ألا يدفعنا هذا الادعاء الذي يقصد بالفعل إلى تمديد أجل الوضع الراهن، إلى الاستهانة بهذا الخطر الفعلي، بل إن وجود الشعور العميق عند القسم الأكبر من المواطنين بخطورة التحول هذا وحساسية تفكيك التوازن العصبوي والانتقال منه إلى توازن سياسي طبيعي، هو الذي يقود إلى الهدنة الراهنة ويفسر جو الانتظارية السائد.

٣ ـ احتكار الثروة وإرادة الاحتكار

وينطبق الأمر نفسه على البلدان التي دخلت في إطار التعددية والتي لا تشكو بالضرورة من مشاكل قبلية وطائفية تتعلق بالاندماج القومي، ولكنها تعاني ضعف الاندماج الاجتماعي، بسبب العقبات التي تواجهها في طريق التنمية الاقتصادية وتعميم نموذج الاستهلاك الحديث الذي أدخلته. فبقدر ما يؤدي استمرار الأزمة الاقتصادية إلى تزايد التفاوت في المداخيل، وبالتالي إلى تزايد حدة التوترات الاجتماعية وانكماش هامش المبادرة لدى السلطة السياسية، يجعل تفاقم التهميش والإقصاء من الحياة الاجتماعية والسياسية ملايين البشر غير معنيين بالديمقراطية وقيمها، ويحولهم إلى وسائل لتدمير أسسها وتحدي مشروعيتها. وهذا يفسر كيف يتحول التدهور السريع للأوضاع المعيشية للغالبية العظمى من السكان في أكثر الأقطار النامية إلى «غنغرينا» مدمرة، كما يبين ذلك مثال العديد من دول أمريكا اللاتينية، التي تعيش مع حرب أهلية معلنة ومستوطنة.

والحال أن معظم الدول العربية، أي الدول التي لا تملك ثروة نفطية استثنائية، تدرك أن الحفاظ على النظام العام يستدعي الاحتفاظ بقدرة قانونية

وسياسية وعسكرية كبيرة وجاهزة للتدخل السريع ضد الانتفاضات والاضطرابات والقلاقل الشعبية المرشحة لأن تكون الزاد اليومي للنظم القادمة. ويمكن القول إنه بقدر شعور الدولة بعجزها عن بلورة سياسة تنمية جدية وفاعلة، فإنها تميل إلى اتباع سياسة قمعية وتهيئ نفسها لتكون جاهزة في أي لحظة للرد على نزوعات الثورة الاجتماعية سواء اتخذت هذه النزوعات شكل التمردات الدينية أو الانتفاضات الدموية. وإن أكثر ما تخشاه هذه الأنظمة هو أن تؤدي المشاركة إلى توسيع هامش الحرية، وأن يشجع هذا الجماهير والنخبة المهمشة على العودة إلى التوظيف النفسي والسياسي في القوى التي تعبر أكثر من غيرها عن معاداة النظام والصدام معه ومقاومته من خارج الشرعية. وإذا التقى الشعب المهمش اجتماعياً واقتصادياً مع النخب السياسية المستبعدة سياسياً نكون قد عدنا بالفعل إلى الأجواء التي فجرت مع «الثورة الإيرانية»، وهذا هو مركز القلق الدائم للبلدان العربية.

والواقع أن الأنظمة العربية، شأنها شأن أنظمة العالم الثالث جميعاً في هذه الحقبة، تتعرض لنوعين من الضغط القوي، ضغط سياسات صندوق النقد الدولي، وما تتطلبه من ضرورة تقليص النفقات وضغط الميزانيات، وضغط الشارع الذي يئن تحت وطأة الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي خلفها إخفاق السياسة التقليدية. وبين الإصلاح الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي لا يزال الاتجاه السائد حتى اليوم هو نحو تحميل الطبقات الشعبية القسط الرئيسي، إن لم يكن الكامل، للأزمة الراهنة. وفي هذه الحالة من المفهوم أن تتشدد الحكومات في الانفتاح وتسعى، بأقصى ما تستطيع، إلى تأجيله أو منعه أو تحويله إلى واجهة شكلية حتى لا تضطر إلى تقليص هامش مبادرتها الاقتصادية، أكثر مما هو مقلص اليوم. فالتعددية في ظروف العجز الكامل تعني التهديد بفقدان الشرعية، والمصداقية أمام الرأي العام. وربما كان أحد الأسباب التي تبرر بها الأنظمة وضعها العوائق أمام تطوير التعددية، هو إدراكها أيضاً أن المعارضات، كما هي عليه اليوم، لا تمتلك من الأوراق النظرية والتحالفات الداخلية والخارجية ما يجعلها أقدر على صوغ سياسات أفضل.

وهذا يعني أن التعددية تترافق اليوم، تماماً كما كان عليه الحال بعد الاستقلال، بروح محافظة حقيقية، وتولد سوء تفاهم متزايد بين النخبة المعارضة التي تريد أن تجد فيها أو تحوّلها إلى تربة صالحة لإعادة تأكيد وجودها وتحسين مواقعها في السلطة، أي إلى أداة للعمل السياسي والتعبئة الشعبية، وبين الدولة التي تطمح إلى استخدامها كطعم لتقريب المعارضة السياسية منها، وإبعادها عن العمل في الوسط الشعبي. إن الحكومات تدرك تماماً إن استمرار الأزمة الاقتصادية

والاجتماعية يزيد من تهميش الفئات الشعبية وتدمير حسها الوطني والسياسي، في حين أن غياب المشاركة السياسية يهدّد بدفع النخب المستبعدة إلى المراهنة المتزايدة من جديد على الجماهير المتحولة ببساطة إلى كتل يسهل التلاعب بها واستخدامها في مشاريع الثورات الخاصة والعامة.

وتتلخص استراتيجية الدولة في السعي إلى تحويل التعددية إلى وسيلة لتوزيع الحصص والمناصب وكسب ما أمكن من أعضاء النخبة، بهدف توحيدها وجذبها للمشاركة في الحكم على برنامج المواجهة غير المعلنة مع الجمهور الواسع المهدد بالانفجار، لكن إذا كان من السهل عليها أن تجذب الفئات والأحزاب الصغيرة المفتقرة إلى القاعدة الشعبية، فليس من الممكن شطب أو تحييد الأحزاب التي تمتلك قاعدة شعبية قوية إلا بتدجينها وتكبيلها بالشروط والمواثيق التي تعمل على حرمانها تدريجياً من قاعدتها هذه، وهو شرط تحويلها إلى أداة من أدوات الحكم. وليس من الممكن النجاح في ذلك إلا بتقسيمها وإضعافها قبل التفاهم معها. إن مشروع المشاركة كما تفهمها الدولة هو في الواقع التنازل للمعارضة عن جزء من الحكم مقابل عزلها عن الجمهور وقبولها بالانعزال عنه. وهذا يفسر لماذا لا يتم التحول نحو الديمقراطية والتعددية بالانفتاح التام أو البسيط وتقرير الحريات العامة، وإنما يتخذ صورة المساومة الدائمة والمعركة المستمرة لكسب مواقع وإضعاف قوى وتفتيت أخرى. فالمطلوب هو تفريغ التعددية من معناها ومضمونها التنافسي بين المشاريع والنخب المتعددة قبل تبنيها والاعتراف بها وممارستها كإطار لوحدة النخبة. وبهذه الطريقة تتحول المشاركة والتعددية إلى نوع من ترميم النظام القائم الذي لا يبدو أن له بديلاً بالمعنى الحقيقي للكلمة كنظام سياسي اجتماعي. ويعني الترميم بالدرجة الأولى هنا تزويده بقاعدة شكلية للشرعية، شبيهة بورقة التوت. فإذا رفضت المعارضة هذا النوع من المشاركة تحولت إلى عنصر اضطراب دون أن تدري، أي هددت بأن تقلب التوازن الاجتماعي الهش الراهن بين النخبة عموماً والجمهور المهمش دون أن توجد الأسس الاقتصادية والاجتماعية لتوازن جديد.

والواقع أن كل توزيع جديد للسلطة يفترض ويتضمن إعادة توزيع الثروة الوطنية. وكلما توسعت قاعدة الحكم توسعت دائرة التوزيع. فإذا كان الفائض بحد ذاته ضئيلاً جداً، والثروة معدومة، فإن التوسع يعني تضخم الآمال والأوهام، والارتماء في المجهول. وهدف المناورات الدائمة للسلطات اليوم مع المعارضة هو إقناع الأخيرة بأن تقبل بقسمة لا يكون فيها لحلفائها وجمهورها حصة تذكر، أي باختصار، إن شعبية الحزب وجماهيريته هما أكبر عائق اليوم أمام قبوله في التعددية. وعلى عكس ما يشاع عادة، إن الدافع للتباطؤ في تطبيق البرنامج

التعددي هو الخوف من قوة المعارضة وليس ضعفها، وذلك إذا لم نضيّق معنى المعارضة على العلمانية منها، أي المعلنة.

وأخيراً، من الواضح أن فصل الأحزاب المعارضة عن جمهورها كشرط لإشراكها في السلطة هو الترجمة الفورية لغياب القدرة على بلورة سياسة تنموية فعلية، والشعور بانعدام الآفاق والإمكانات المتاحة لذلك. وما يزيد من هذا اليأس العام عند السلطات فقدانها للسيطرة الفعلية على أداتها الكبرى، الدولة، بسبب الفساد العميق الذي يميز النخب الحاكمة والإدارية في المجتمعات العربية. وهو مرض عضال قادر على إفراغ أي نظام سياسي، مهما كان شكله، من مضمونه، والقضاء على أي إرادة إصلاح أو تغيير حقيقي في الحياة السياسية والاجتماعية. والواقع أن غياب أو تغييب حربات التعبير، وتهريب القسم الأكبر من النخبة والعناصر المخلصة إلى الخارج، جعل من العناصر التي تستلم معظم المناصب والمواقع العليا في الدول، هي تلك التي نجحت بسبب علاقاتها الزبائنية في استبعاد كل العناصر المخلصة والجدية. حتى ليمكن القول من منظور مراقب محايد، إن النظم العربية الراهنة العلمية والسياسية والاقتصادية لم تعمل في العقود الماضية إلا كأطر للانتقاء السلبي، وترسيخ قيم الوصولية والانتهازية والعائلية والتبعية. وقد أصبح من الصعب على هذه النظم أن تتأقلم مع الانفتاح الديمقراطي لما يعنيه ذلك من تهديد لها ولمواقعها. وهكذا فنحن هنا في حلقة مفرغة تحتاج إلى عملية جراحية حقيقية في ما يتعلق بالتغيير الإداري والسياسي والاقتصادي، أي بالإصلاح.

٤ ـ انقسام النخبة وغياب الإجماع

إذا كان من غير الممكن لأحد أن ينكر أن فكرة الديمقراطية قد غزت الفكر السياسي العربي اليوم كما لم يحصل من قبل، وأن العمل على تحقيقها قد أصبح من المعطيات الرئيسية للحياة السياسية العربية، فإن ما لا يمكن إنكاره أيضاً أن هذا التقدم الذي تشهده الفكرة على مستوى الانتشار، بل حتى التطبيق، لا يترافق في الواقع بما فيه الكفاية بتعميق مفهومها وإبراز الشروط الثقافية والاقتصادية التي تتحكم في مسيرتها سلباً وإيجاباً. وهناك بين من يتحدث اليوم في الديمقراطية في الوطن العربي من يعتقد أن الموضوع يتعلق بمادة للاستهلاك الشعاراتي، ليس له معنى ولا مضمون حقيقي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تكون شعاراً مفيداً للتخفيف من احتكار السلطة الراهنة، لكنها لا يمكن أن تحظى في الوطن العربي بالتطبيق الحقيقي نظراً إلى غياب الإرادة أو الوعي الديمقراطي،

وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تؤلف في الوقت الراهن وسيلة للتغطية على الأزمة الاقتصادية والتقصير الرسمي في هذا المجال أو ذلك، ومن ثم أن تكون متنفساً للناس في جو الضائقة الراهنة. وليس هناك إلا فئة قليلة من السكان وأصحاب الرأي تعتقد بالفعل بالديمقراطية وبإمكانية تحقيقها، كما تعتقد أن ترسيخ قيم الديمقراطية في المجتمع العربي هو مهمة رئيسية اليوم من أجل التمهيد لمرحلة التغيير والإصلاح الشامل العقائدي والثقافي والسياسي والاقتصادي، وأن تمثل القيم الديمقراطية هو وحده الكفيل بتأمين شروط نشوء سلطة مستقرة وعقلانية قادرة على ضمان مشاركة الناس وحثهم أو دفعهم إلى العمل والعلم وبذل الجهد بقدر ما تكون معبرة عنهم حقيقة، فكرياً وسياسياً ومادياً، وبالتالي قادرة على مواجهة المشاكل الكبيرة والعويصة المطروحة على الشعوب العربية معاً. ولا يزال القسم الكبير من الناس يعتبر هذه الفئة ساذجة أو مثالية لا تدرك الصعوبات التي تعترض مثل هذا التحقيق لنظام ليس للعرب به، من النواحي الفكرية والسياسية والمادية، علاقة فعلية.

ولعلَّ ما هو أخطر من ذلك، الانقسام أو انعدام الإجماع في صفوف النخبة السياسية والاجتماعية نفسها حول الثوابت والقيم الكبرى الموجهة للمجتمع ككل والتي لا يمكن التوصل إلى تفاهم ديمقراطي شامل من دونها. وأكثر ما يعكس هذا الانقسام المواجهة العقائدية المستمرة بين من يطلقون على أنفسم العلمانيين ومن يسمون الإسلاميين.

ولا يخفى على أحد اليوم أن وجود جماعات الضغط الدينية، العلنية أو السرية، والتطور الذي تشهده الحركة السياسية الإسلامية، يثير الخوف لدى قسم كبير من أعضاء النخبة المتنفذة والمرتبطة بشكل أكبر بالدولة الحديثة، في الإدارة والتقنية والجيش. وهكذا فإننا نتجه دون أن ندري نحو حالة من المجابهة المتفاقمة بين نخبتين متناقضتين تسيطر الأولى على الدولة وتتمركز فيها، وتسيطر الثانية على المجتمع والشارع وتتحصن فيهما أيضاً. وربما كان هناك من يعتقد أنه لا مانع من استمرار هذه القسمة طالما كان الشارع يعني الفراغ وانعدام المصالح، والدولة هي أساس القوة ومصدر الثروة. بيد أن استمرار مثل هذه المواجهة سوف يقضي لا محالة على الدولة وعلى المجتمع، لأنه سوف يشكل الظرف المناسب لتوقف كل أنواع الاستثمار المادي والمعنوي في البلاد ويقود إلى الخراب الشامل. وهو يكاد يقضي اليوم على أي فرصة للعمل الوطني البناء، ويعمل على تحييد قوى التغيير، واحدتها بالأخرى، وخلق جو الحرب الأهلية الدائمة، في الوقت الذي تحتاج المجتمعات العربية إلى تجميع أصغر طاقاتها من أجل مواجهة مشاكل وتحديات تفوق

قدراتها وإمكاناتها كثيراً، ليس أقلها التحدي الإسرائيلي والتحدي التنموي.

والواقع أن النخبة العربية العلمانية يتقاسمها ـ كما عبرت عن ذلك التجربة السياسية ذاتها وجسدته في الأقطار المختلفة ـ موقفان أساسيان من القوى الدينية النشطة. الموقف الأول يقول بضرورة عدم إعطاء قوى سياسية معادية بطبيعتها للديمقراطية الحق في العمل السياسي الشرعي الذي يمكن أن يتيح لها الفرصة للانقضاض على الدولة وإعادة الدكتاتورية. وفي مقابل هذا الموقف، وعلى النقيض منه، يوجد تيار ما زال أقلوياً، يدافع عن الأطروحة التي تقول إن الديمقراطية يمكن أن تكون الحل الوحيد للخطر الذي تمثله هذه القوى. فعن طريق فسح المجال أمامها للعمل ضمن إطار علني سياسي، يمكن تشجيعها على العمل حسب الأصول والقواعد والمعايير الوطنية، وتنمية روح المسؤولية العمومية والتسويات السياسية والحوار لديها. ثم إن هذه المشاركة بما تفرضه عليها من العمل الشفاف والشعبي الواضح، تجبرها على تطوير مواقفها بما يفيد بلورة رؤية وبرنامج عمل عمليين وملموسين، بحل الاحتماء والتمترس وراء شعارات عامة مثيرة للجماهير، دون أن تكون ملزمة بأي مسؤولية عملية وتطبيقية. باختصار، يعتقد هذا الرأي أن العمل الديمقراطي لا بد من أن يظهر غياب البرنامج العملي عن هذه القوى ويقود إلى كشف حقيقتها وعجزها عن تمثيل مصالح الفئات المهمشة بالفعل، ومن ثم إلى لجم توسعها ومراقبة نشاطها وإضعافها. ومن المعروف أن خير وسيلة لكسب التعاون الإيجابي لطرف من الأطراف هو إشراكه في المشروع، وجعله يدرك أن له فيه حصة يدافع عنها. وهذا هو مبدأ الشرعية الديمقراطية في الواقع: خلق منظومة سلطة يشعر الجميع أن لهم مصلحة في حمايتها من التهديد والسقوط أو الفساد تكون أساساً لتوليد إجماع وطني، وتكوين نخبة قومية.

ويذكرنا هذا الجدال بما حصل من جدال في أوروبا الغربية ذاتها منذ بداية هذا القرن، وحتى إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، حول إعطاء حق العمل الشرعي للأحزاب الشيوعية التي كانت تقول علناً بدكتاتورية البروليتاريا. وكان الرأي العام الغربي منقسماً أيضاً حول هذه المسألة. أما الديمقراطيون الأصيلون فقد كانوا يقولون إن العداء للديمقراطية نفسه هو وجهة نظر لا يمكن للديمقراطية أن تمنعها، ما دامت تسعى إلى تحقيق برنامجها عن طريق الشرعية الديمقراطية، ومنعها يعني إلغاء الشرعية الديمقراطية ذاتها. فأهمية الديمقراطية وشرعيتها وجاذبيتها نابعة بالضبط من أنها ليست نموذجاً مختلفاً للدكتاتورية، وإنما هي إطار يتيح للجميع، بما في ذلك أعداؤها، العمل من خلالها. وفي النهاية انتصرت الديمقراطية بالفعل في أوروبا لأنها بدل أن تكون فكرة بين أفكار أصبحت أرضية لتعايش جميع

الأفكار وتفاعلها، أصبحت أكبر من غيرها، ومن ثم قادرة على استيعاب الجميع. هذه هي أيضاً قاعدة الرهان الرئيسية التي تستند إليها الديمقراطية بما هي حل ممكن للصراعات السياسية العقائدية داخل الأمم والمجتمعات.

رابعاً: إصلاح المسار الديمقراطي

هذه النقائص والتناقضات، مجتمعة، هي التي تفسر الوضع الذي تعيشه حركة الديمقراطية وحقوق الإنسان اليوم في الوطن العربي، والذي يتميز بسمتين أساسيتين، السمة **الأولى**: فقدان العمق الشعبي، مما يجعلها تنحصر في الأوساط المثقفة والسياسية من جهة، ويدفع قوى الاحتجاج الشعبية المتزايدة نحو الانخراط في المشاريع السياسية الثورية والتمردية والعنيفة. والسمة **الثانية**: السطحية والهشاشة النظرية والسياسية معاً، الأمر الذي يعطيها طابع الشعار المستخدم للاستهلاك والغش المتبادل أكثر مما يحولها إلى قيمة إنسانية كبرى تلهم سلوكاً فردياً وجماعياً ويُحتكم إليها وبها. ومن هنا انعدام الحماس للعمل الديمقراطي وحقوق الإنسان المرتبطة به بين صفوف الجمهور الواسع. وما كان من الممكن والحال هذه أن يأخذ هذا الجمهور حركة بهذا القدر من الهزال والضعف والتناقض وعدم الاتساق مأخذ الجد. لهذا لم تستطع الديمقراطية أن تتحول إلى حركة فكرية وسياسية حقيقية تنقذ صورة النخبة الاجتماعية عموماً في مخيلة الرأي العام مما أصابها من تهلهل وتراجع. فقد بقيت، مثلها مثل فكرة حقوق الإنسان، فكرة سياسية عامة. ولم تنجح حتى في الأقطار التي تجاوزت فيها كل ما سبقها، في بلورة برنامج اجتماعي حقيقي يطمئن الرأي العام إلى أن هناك تغييراً حقيقياً في نمط ممارسة السلطة، وأن هذا التغيير، إذا وجد، يمكن أن يفتح آفاقاً جديدة ويزيد من فرص تطوير شروط إرضاء الحاجات الأساسية التي أسقطت شرعية النظم السابقة بسبب عجزها عن إرضائها. ويزيد من تأثير ذلك استمرار الصراع حول مضمون المشاركة السياسية وتفاقم تناقضات النخب السياسية وصراعاتها في ما بينها. وكل ذلك يعمق الشعور بعدم وضوح المشروع الديمقراطي ويضعف صدقيته، ويزيد الاعتقاد بإخفاق النخبة الاجتماعية في بلورة رؤية واضحة للعمل السياسي المقبل.

فعلى ماذا يمكننا، إذاً، المراهنة من أجل معالجة هذا النقص ودفع المسيرة الديمقراطية إلى آفاق جديدة في المجتمعات العربية؟

يستدعي العمل لتطوير حركة الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن

العربي، وهما في الواقع حركة واحدة، مواجهة المشاكل الرئيسية التي تحدثنا عنها، والسعي إلى إيجاد الحلول العملية لها. وإذا كان بعضها يتعلق بالعمل على المدى الطويل وبالنفس الطويل، فإن البعض الآخر يفترض تدخلات مباشرة، موضعية، وسريعة. ويقتضي هذا العمل، في جميع الحالات، محاربة روح اليأس والتثبيط والإحباط التي تقود إلى مواقف التطرف والتمرد الأعمى والعمومي المجرد وزرع روح المعالجة العقلانية والمرنة مكانها لدى النخبة والجمهور معاً.

لكن، قبل كل شيء، ينبغي على جميع أطراف المعارضة أن تدرك حقيقة المشاكل المطروحة وجديتها، حتى تستطيع أن تعمل بمستوى المسؤولية الوطنية والقومية، وألا يتحول سلوكها إلى مجرد رد فعل وتكذيب للسلطة والحكم. فمشكلة الأمن القومي، الخارجي والداخلي، وهشاشة الدولة والنظام العام، والمأزق الاقتصادي والانقسام الخطير في الرأي العام، ليست مشاكل مصطنعة ولا شكلية في نظرنا، ولكن الحلول التي تقدمها لها الأنظمة الراهنة حلول خاطئة، لا تستطيع أن تفيد فيها، وهي التي ينبغي مواجهتها وتقديم بديل لها. إنها تحاول إنقاذ المريض بقطع يده، أو خنقه بل قتله، فلا هي تنجح في اختراع الدواء الذي يحتاج إليه، ولا هي تقبل بتركه يبحث في مكان آخر. وهكذا تبقى التعددية والديمقراطية مؤجلة، تماماً مثلما يبقى مصير الدولة ذاته معلقاً. لكن إذا لم تعترف المعارضة بجدية المشاكل القائمة فلن تستطيع أن تحظى بالصدقية، وسوف ينظر إليها باستمرار كالطفل المتمرد وليس كالراشد القادر على تحمل المسؤولية.

ففي ما يتعلق بالأمن القومي، أي الخارجي، لا يمكن حماية الدولة من التدخلات الأجنبية ولا الضغوط الخارجية المستمرة بمنع الحريات وتخليد الاستبداد، أي بإلغاء الحياة الاجتماعية والسياسية، كما هو حاصل اليوم، ولكن في العمل على إزالة أسباب الهشاشة الأمنية للدولة. وهذا يعني على المدى الطويل، وفي ما يتعلق بالإطار العام والأهم للبنية الجغرا ـ سياسية، ليس المطلوب تغيير المكان بالطبع، ولا توسيع الحدود واكتساب المواقع على حساب البلدان العربية المجاورة، وهو نوع من الحلول الخاطئة الأخرى، ولكن تجاوز العقبات المختلفة التي تمنع التفاهم العربي من أجل بناء نظام أمني مشترك. فليس هناك، على المدى الطويل، أي أمل في توطين الديمقراطية الحقيقية في المجتمعات العربية دون بناء الدولة الاتحادية التي تستطيع وحدها أن تحمل عبء الموقع والمكانة والثروة التي نعيش عليها. وفي هذه الحالة يصبح الموقع الاستراتيجي العربي سلاحاً بقدر ما هو اليوم نقطة الضعف الأولى. وهذا يعني بذل الجهد الدائم من أجل إنهاء النزاعات والخلافات العربية ـ العربية، وتعميق لحمة التعاون والترابط على مستوى الأمن

القومي، وجعل فكرة الوحدة العسكرية والسياسة الخارجية مطلباً عاماً للسنوات المقبلة لدى كل أطراف النخبة العربية. وليس هناك أقل من ذلك في نظري لوضع القاعدة الحقيقية للاستقرار القومي الذي يشكل الأرضية والتربة الأولية لنشوء الاستقرار الداخلي. وينبغي ألا تلهينا التجمعات الصغيرة والشكلية عن الوحدة العربية أو الاتحاد العربي. فليس بإمكان هذه التجمعات حسم موضوع التنازع والتنافس العربي، بل إنما يمكن أن تتحول هي نفسها إلى مصدر جديد لبذر الخلاف والفرقة. حتى دون ذلك، ليس من الممكن تجاوز الحساسيات بين البلدان العربية وخشيتها بعضها من البعض الآخر، إلا بوضعها جميعاً في إطار نظام عام وواحد للأمن، يشعر فيه الجميع، أقطاراً وشعوباً، بأن أمن كل منها يتوقف على أمن الآخر ويدعمه.

وترتبط بمسألة الوحدة والاتحاد مسائل العمل لتجاوز التناقضات والأزمات الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية والسياسية جميعاً. فبقدر ما تحرم التبعية السلطة من إمكانية الاستقلال بسياستها، وترجمتها إلى المصالح الاجتماعية الحقيقية، والإرادة القومية في برامج عملها، تضطرها في كل حركة ومشروع لأن تضع في اعتبارها أولاً العامل الخارجي، سواء تعلق ذلك ببناء مشروع اقتصادي، أو تكوين تآلف سياسي داخلي، أو إجراء تعديلات في الهياكل الحكومية والإدارية. إن التبعية تعني أن النظام لا يسير ولا يتغير إلا حسب ما يتفق ذلك مع مصالح الدول الكبرى وحاجاتها واستراتيجياتها. وهذا ما يشجع، أيضاً، النظم والمصالح القائمة على عدم الالتفات إلى المشاكل الداخلية الحقيقية، ويفقدها الشعور بالحاجة إلى الشرعية والقبول والتأييد الداخلي، وبالتالي يبعدها عن فكرة الإصلاح ويفاقم ميولها نحو الفساد والتحلل.

وإذا كانت الديمقراطية تعني التعبير الصادق، على مستوى السلطة والسياسة العامة للدولة، عن الإرادة القومية، بما تشتمل عليه من تنوع وتباين في المصالح، فإنه ليس من المبالغة أن نقول إن الديمقراطية غير ممكنة في حال غياب السيادة، بمعنى التحكم النسبي للجماعة بمصيرها المادي والمعنوي. والحال أن مثل هذا التحكم أصبح اليوم غير ممكن في إطار الأقطار الصغيرة التي لا تستطيع مهما فعلت أن تؤمن لنفسها شروط الاستثمارات الاقتصادية الضرورية لاستقلالها. ومن هنا يمكن القول إنه إذا كان شرط تحقيق الديمقراطية الأول هو تأمين السيادة، فإن هذه الأخيرة تبقى مستحيلة بالنسبة إلى الأقطار الصغيرة من دون بناء إطار التعاون الواسع والتكتل السياسي على مستوى التجمعات الكبرى.

وليس هناك وسيلة لمواجهة الأزمة الاقتصادية وإخفاق عملية الإقلاع الاقتصادي غير توسيع إطار الاستثمار الحضاري لجعله أكثر مردودية وعقلانية. ولعل من الأسباب الرئيسية لتردد الجمهور الواسع في الالتحام بحركة الديمقراطية وحقوق الإنسان، إدراكه انغلاق أفق العمل السياسي والمدني الفعال وانسداده، في نطاق التشكيلات الراهنة المفتقرة إلى الحد الأدنى من السيطرة على شروط إنتاج حياتها ومصيرها المادي والسياسي ذاته، أي، بمعنى آخر، إدراكه حقيقة أن الاستثمارات الحضارية لم تعد مجدية في هذه الدوائر الصغيرة والتابعة للتقسيم والتوزيع الراهن للقوى والطاقات والعناصر البشرية والمادية. ومن المحتمل أن تبقى جميع التراكمات والمكتسبات الفكرية والسياسية والاقتصادية التي تحصل من دون هذا التغيير الاستراتيجي الأول معرضة، باستمرار وفي كل لحظة، للإجهاض.

وهذا هو الطريق الوحيد لمواجهة الأسباب العميقة للأزمة وفتح الآفاق والآمال الجديدة أمام الشعوب العربية اليائسة. وينبغي للنموذج الأوروبي الشرقي ألا يبهرنا، فنحن لا ندخل ضمن نطاق التغيير العالمي الذي دفع إليه، وليست منطقتنا من المناطق التي تُعد للانفراج العام والاستثمار الدولي. فهي لا تزال ترزح تحت ثقل صراعات عنيفة داخلية وخارجية وعربية ـ عربية، إضافة إلى الصراع العربي ـ الإسرائيلي الذي يمنع الغرب عموماً، بما في ذلك الاتحاد السوفياتي، من المراهنة على مثل هذه التهدئة الاقليمية والانفراج العام. يضاف إلى ذلك أن الدول الصناعية لا ترى في بلداننا شعوباً تنطبق عليها القيم والحقوق الإنسانية بقدر ما ترى فيها نفطاً وأسواقاً ومصادر للمواد الأولية. وهي مستعدة لأن تغض نظرها عن كل ما يحدث فيها طالما أنها تستطيع أن تنفذ بسهولة إلى هذه الموارد، بل إنها لا تعتقد أن سيطرتها المطلقة عليها أو على بعضها، عن طريق تحكيم فئات لاشعبية ومعزولة ومستبدة بها، هو شرط استمرار قدرتها على الاستملاك المطلق لهذه الموارد.

لقد ساهم الانفراج الدولي الراهن، من دون شك، في فتح ثغرة في جدار الاستبداد العام، وعلى المستوى العالمي، انتقل جزئياً إلى الوطن العربي. وهذا ما يفسر ما شهدناه من تراجع في اليمن الديمقراطية عن حكم الحزب الواحد، وانفتاحها على التعددية، ومن عودة الحياة البرلمانية في الأردن، وتنشيط الحوار حول إعادة توطين البرلمانية والتعددية في الكويت والعراق وسوريا. ويمكن القول إن الثورة الديمقراطي في بلدان أوروبا الشرقية قد جاءت لتسرع، بقوة، وتيرة التقدم الديمقراطي، ولتنهي شرعية وجود نظام سياسي آخر بديل للنظام الديمقراطي والتعددي في العالم لممارسة السلطة. ومن المعروف أن أنظمة الاستبداد

الحديثة غطت نفسها، شرعياً، بشكل أساسي في أقطار العالم الثالث بالمثال السوفياتي وثماره التنموية، وبالحجج العقلية التي كانت تقدمها الماركسية السوفياتية لتبرير انعدام الديمقراطية. وهذا يعني أن أي نظام استبدادي لن يستطيع منذ الآن أن يظهر كنظام معبر عن مصالح الطبقات العاملة أو عن نمط تنمية تاريخي أثبت قوته وجدارته. وهذا يعني أن الديمقراطية قد تحولت إلى قيمة عالمية ثابتة وواحدة. وهو مصدر تأييد حاسم لكل الميول والتوجهات الديمقراطية والتعددية في الوطن العربي والعالم أجمع. إن ما تغير هو مناخ عام أدى إلى ارتفاع في قيمة المبادئ الديمقراطية ومصداقيتها. لكن هذا لن يمس، بالنسبة إلى الوطن العربي، الأسس الرئيسية للاستبداد.

لكن مواجهة المشاكل الناجمة عن صعوبات الانتقال، والصدامات الناشئة عن الصراع حول المشاركة، والخوف من انفلات الفوضى أو الانفجارات الطائفية، وانهيار التوازنات الكبرى السياسية والاجتماعية بشكل عام، تستدعي أكثر فأكثر تكوين وسيط عام بين البلدان والمجتمعات، أي تكوين هيئة عربية متميزة، من الشخصيات الوطنية والفكرية التي تحظى بالاحترام العام والتقدير والثقة لأعمالها ونشاطها وتاريخها، قادرة على التدخل هنا وهناك لتقريب وجهات النظر ومنع الصدام. ومن الضروري ألا يكون لدى أعضاء مثل هذه الهيئة طموحات سياسية مباشرة، تتعلق بالسلطة في بلادهم، وأن يتصرفوا على أساس تمثيل المصلحة العامة، العربية والوطنية. وفي اعتقادي أنه من الممكن لهذه الهيئة أن تلعب دوراً كبيراً اليوم في تقديم الضمانات والتطمينات لأطراف يخشى كثيراً بعضها البعض، وكذلك في دفع عملية التفاوض العام التي لا بد من أن تبدأ، وبشكل جدي بين مختلف الأطراف، والتي ستمهد لإقامة التوازنات السياسية المقبلة في الوطن العربي. إن العديد من الانحباسات التي تمنع النظم من التقدم في اتجاه التعددية، ناجمة عن القطيعة العميقة بين الدولة والمجتمعات والانعدام الخطير للثقة في ما بينها. ولا بد من أن تصبح المؤتمرات العلمية والندوات التي تشارك فيها جميع القوى وفي مقدمتها قوى المعارضة، وسيلة لتطوير فهمنا وطرحنا للمشاكل العامة والحلول الجماعية التي نحتاج إليها. فليس هناك اليوم أي حل حقيقي للمشاكل الكبرى من دون تعاون شامل بين المعارضات والحكومات، وبين البلدان العربية مجتمعة.

ولا بد لمثل هذا التوجه من أن يساهم في تعميق الإيمان بالقيم الديمقراطية والقضاء على الشعور المثبط والقائل بأن الدولة والوطن والحكومة إرث شخصي، ثابت ودائم لفئة أو لفريق من السكان، وأن يطور العمل على تربية النخبة الاجتماعية وحل تناقضاتها ودفعها نحو تجاوز نفسها وحزازاتها وإخراجها من

عقدها التقليدية حتى يمكن لها أن تشكل نواة يعتمد عليها في تطبيق برنامج الإصلاح الديمقراطي. فمن دون هذه النخبة ستظل الديمقراطية مفتقرة إلى القوة الاجتماعية، ورهينة للقوة العسكرية التي تؤلف حتى اليوم ـ بما في ذلك البلدان التي تبنت النظام التعددي ـ الضامن الحقيقي للدولة والسيادة. وهذا يعني كذلك المساعدة على تحرير النخبة من هيمنة الدولة وحمايتها من استراتيجيات الإفساد والاحتواء والتقسيم التي تعتمدها إزاءها. كما يعني قطع الطريق على تحويل الوعود الديمقراطية إلى ورقة ابتزاز جديدة للمعارضة أو للرأي العام، كما هي الحال الآن في كثير من المواقع، ومن ثم القضاء على معناها ومضمونها والفائدة المرجوة منها، وهي قبل كل شيء إشراك الشعب ودفعه نحو الاشتراك في تقرير مصيره، كوسيلة لحفزه على التضحية، ومن ثم على مواجهة الأزمة الراهنة والمشاكل الصعبة والمعقدة التي ليس من الممكن ـ من دون مشاركته في المسؤولية والتضحيات الواعية ـ حلها والخروج منها. وهذا هو الطريق الوحيد لتجنب مخاطر الانفجار والعصيان والتمرد، ومن ثم التدمير الذاتي والاقتتال والحروب الأهلية. إن الديمقراطية التي لا تقود إلى دفع الشعوب إلى الانخراط في السياسة والمسؤولية العامة، وحثها على تفجير منابع التضحية والبذل والعمل لديها، لا قيمة لها، وهي ـ كما يُقال ـ مثل قلتها. فالمجتمعات ليست بحاجة إلى واجهات جديدة شكلية بقدر ما هي بحاجة إلى آليات عمل وتنظيم وممارسات جديدة، وإلا فإن النتيجة ستكون أخطر من عدم التغيير، أي الإحباط والغل، إضافة إلى الشعور المتزايد بالحرمان والفشل والظلم.

ولا بد في هذا المجال من تجاوز الصراع الراهن والمدمر بين أطراف النخبة العلمانية والدينية حتى يمكن جعل كل النضال والعمل السياسي يجري في نطاق الشرعية. وليس من الممكن للديمقراطية أن تترسخ إذا بقيت القوى السياسية الأكبر تعيش خارج الشرعية أو تعمل ضدها. وعلى النجاح في تحويل القسم الأكبر من العمل السياسي إلى عمل شرعي، وتحت مظلة الشرعية، يتوقف أيضاً استقرار الدولة وتزايد قدرتها على مواجهة المشاكل الأخرى الاقتصادية والاجتماعية. ويقتضي هذا توسيع دائرة النقاش وتداول الرأي بين الجميع، والتوصل إلى اتفاقات حقيقية تتيح للأطراف المستبعدة عن السلطة الدخول فيها، كما تضمن للدولة الاستقرار والقوة اللازمين لصيانة الشرعية وتطبيق القانون ومنع الفوضى أو تعريض السيادة والأمن للتهديد.

وإذا كان الخوف من انقضاض الجماعات غير الديمقراطية جدياً ومشروعاً، فإن مقاومة هذا الخطر لا يمكن أن تتحقق عن طريق إفراغ الديمقراطية نفسها من أي مضمون والحد من المشاركة. فتهميش القوى السياسية والجماعات وعزلها هو

الذي يؤسس لديها مشروعية الانقضاض على السلطة وينمي لديها النزوعات الاستبدادية، ويفقدها الشعور بالمسؤولية العمومية، تماماً كما حصل لدينا في العقود الماضية في العديد من الأقطار والحالات. لكن، في المقابل، يمكن من خلال دفع هذه الجماعات إلى المشاركة الإيجابية في المسؤوليات الوطنية والحياة السياسية، وكذلك من خلال تحويل الديمقراطية نفسها إلى مشروع للتغيير الاجتماعي والإصلاح، تشجيع النزوعات السلمية والتخفيف من حدة التفاوت الذي يقود إلى تغذيتها بالجمهور الثائر والمتبرم.

إن الحل الحقيقي لمخاطر الانفتاح يكمن إذاً على العكس، في استغلال الفرص التي تقدمها الديمقراطية، وفي المراهنة على المشاعر السلمية، والتفاؤل النسبي الحالي وروح الهدنة الوطنية، من أجل جعل المشاركة السياسية وسيلة لإغراء جميع الأطراف بالعمل في إطار الشرعية والمراهنة عليها. وفي هذه الحالة لن تلعب الحركات الدينية دوراً بناءً فقط من خلال ترسيخها الثقة في النفس والشعور بالهوية في حقبة اهتزاز خطير في الشخصية الوطنية، والتردد والحيرة والانتظار، ولكنها تساهم أكثر من ذلك في بلورة آلية التسوية الشرعية للمشاكل والتوترات الاجتماعية، أي في التحول إلى قناة لاستيعاب وعقلنة التوترات الاجتماعية، وتسهيل التعامل بها سياسياً، ومن أفق التفاهم السلمي والوطني ومعاييره، بدل أن تنفجر في شكل انتفاضات دموية لا وعي لها ولا هدف.

وإذا تحولت الحريات إلى موضوع مساومات، قضت على شرعية الديمقراطية ذاتها، بما هي تجسيد لمبدأ الإرادة الشعبية التي هي مصدر السياسة والقانون، وهددت الأساس الفكري الذي تقوم عليه، أي تحويل إمكانية تداول السلطة والمراهنة عليها كقاعدة ممكنة لبناء نظام سياسي يضمن المساواة والسلام الأهلي والعدل. وفي هذه الحالة تصبح التعددية شكلاً من دون مضمون، ولن تستطيع أن تكون ملهمة لا للنخبة ولا للشعب، أي سوف تفقد صدقيتها وقيمتها كمصدر لشرعية جديدة للنظام المدني. ومن الأفضل للحكم ألا يدخل نفسه في إشكالية التعددية والديمقراطية أبداً على أن يحولها إلى تكتيك لشن الحرب السياسية، ومن ثم إلى مناسبة لزيادة الانقسام والتوتر وروح الانتقام بدل أن يجعل منها إطاراً لكسب إجماع جديد ووحدة وطنية لا غنى عنهما للخروج من الأزمة الراهنة. وإذا لم تستطع الديمقراطية أن تنتزع من أعدائها ورقة الشرعية والاحتكام الحقيقي للرأي العام فلن تستطيع أبداً أن تكون أساساً لبناء نظام شرعي، ولن تفيد إلا في زيادة المشاكل والتناقضات التي يعيشها النظام الراهن. فالديمقراطية الناقصة أخطر على النظام من الدكتاتورية ذاتها.

وبالمثل، لا يمكن مواجهة مخاطر الانفجار بعزل النخبة وإضعاف نفوذ المعارضة، ولكن بمواكبة التعددية بإصلاحات اجتماعية جدية وعاجلة تخفف من الضغط الاجتماعي والتفاوت في المداخيل وتفاقم البطالة وانعدام الأمل واليأس من المستقبل عند الأجيال الشابة. إن الموضوع الأساسي للقسم الأعظم من المجتمع ليس التغني بالحريات، ولكن تأمين الشروط الأساسية للحياة، المادية أولاً والمعنوية أيضاً. فالحرية لا تصبح ذات قيمة ومعنى إلا عندما يكون المواطن قد حقق الحد الأدنى من شروط بقائه المادية. لذلك فهي مرتبطة بالمجتمعات المدنية الإنسانية. إن الشعب الجائع لا يهمه حرية الكتابة والصحافة والتنظيم الحزبي. وهذا الجوع بالمعنى العام، أي الحاجة المادية المتزايدة وغير المشبعة، من ملبس ومسكن ومأكل، هي التي تفسر انهيار الحياة السياسية في بلداننا وما يتبعه من انحسار للحياة الحزبية وتوجه الجمهور أكثر فأكثر نحو تيارات الثورة والاحتجاج المناهض للشرعية. فإذا لم تنجح الديمقراطية في حل هذه الأمور الأساسية المتعلقة بشروط المعيشة اليومية، فمن السهل أن تتحول إلى عقيدة المثقفين أو النخبة الضئيلة، التي تستخدمها لترسيخ سيطرتها ووحدتها وتهميش الأغلبية الاجتماعية وعزلها. وفي هذه الحال فإن الديمقراطية يمكن أن تقود كما كانت عليه الحال بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، في نظام الليبرالية العربية الأول، إلى نظام للتمييز واحتكار السلطة من قبل فئات محدودة. وعندئذٍ لن يكون مستقبل ديمقراطيتنا الراهنة مختلفاً عن الأولى.

إن الأمر يتعلق بمصير هذه الجماعات الكبرى التي تقع في منزلة بين منزلتين، بين البربرية والمدنية، والتي تهدد الجماعات الأخرى التي بنت لنفسها مكانة محدودة في هذا النظام، بأن تنغص عليها حياتها ووجودها بشكل لا يطاق. ولم يعد هذا من التكهنات. فقد دخلت مجتمعاتنا في هذا السباق الجديد بكل القوة والاندفاع التاريخيين لمجتمع يفقد السيطرة على شروط بقائه ونفسه.

وهذا يعني أن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية ينبغي ألا تبقى مستقلة عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، بل ينبغي أن تكون حافزها وغايتها. وكلاهما يمثل وجهاً لعملية تغيير اجتماعي سياسي عربي جذري ما زالت معالمه لم تتضح بعد بما فيه الكفاية، لكنه يؤلف المسار الوحيد لحركة التحول التاريخي المقبل الذي نراهن عليه من أجل تحقيق البرنامج الذي لم تستطع أنظمة الثورة ولا أنظمة الانفتاح البسيط أن تحققه، أي برنامج النهضة الاقتصادية والاجتماعية والانطلاق الصناعي.

ولا بدَّ لنا من أن ندرك أن الديمقراطية ليست تعويضاً، ولا يمكن أن تكون

بديلاً لمعالجة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية. وهذا الاختلاط الذي يظهر كما لو أن التعددية سوف تحقق جميع الآمال، هو الذي يدفع بعض من في السلطة إلى ما يشبه الاستقالة السياسية كما يدفع بعض من في المعارضة والرأي العام إلى الهياج والاعتقاد بأن مشاركته في السلطة سوف تكون بداية حل لكل المشكلات العالقة الكبرى. وفي الحالتين ليس الخاسر إلا السياسة، أي فقدان النظرة المتأنية وروح المسؤولية الضرورية لتسيير شؤون الأمة وعدم دفعها نحو الآمال الكاذبة. فمثل هذا السلوك لا يمكن إلا أن يعمق من سوء التفاهم العام بين جميع الأطراف الاجتماعية بقدر ما يثير من آمال متباينة وتطلعات متعددة غالباً ما تكون متناقضة، ويخلق رهانات شاملة وغير محددة تهدِّد بأن تدفع العديد من الفئات الاجتماعية التي حلمت بالديمقراطية وانتظرت قدومها بفارغ الصبر إلى الإحباط السريع.

إن كل ما يمكن أن تقدمه الديمقراطية هو الإطار الشرعي والعملي والسلمي لمواجهة المشاكل وإيجاد أفضل الشروط لبلورة حلول عقلانية لها. فهي لا تحل تلقائياً مسألة الصراع العقائدي ولا التناحر بين الطوائف، ولا قضية التنمية ولا التفاوت في مستويات الدخل والمعيشة. والمهم أن يستفيد المجتمع من مناخ الديمقراطية وأطرها القانونية والسلمية لتحقيق تسويات اجتماعية وسياسية جديدة ومعبرة عن مصالح الجماعات بالعدل، وليس في الاستسلام أو التسليم بأن ذلك يحدث من تلقاء نفسه. ومن هنا فإن التقدم نحو الديمقراطية لا بد من أن يواكبه تغيير السياسات الاجتماعية والاستراتيجيات التقليدية التي اتبعها معظم الحكومات العربية في العقود الماضية. وربما كان فشل الأنظمة العربية في فتح آفاق جديدة للتنمية والتطوير الاقتصادي هو اليوم من أكبر المخاطر التي تهدد الانتقال الديمقراطي على الرغم من محدوديته.

وهذا يستدعي، وفي الإطار نفسه أن يواكب العمل على تغيير أسلوب الحكم وموقف السلطة، العمل بالقدر ذاته في أوساط المعارضة، العلمانية والدينية معاً، لدفعها نحو مواقف نظرية وعملية تتميز بشكل أفضل بروح المسؤولية والتضحية تجاه المجتمع والدولة معاً. وينبغي ألاّ تبقى مسألة الديمقراطية محصورة، كما هي عليه اليوم، في الصراع العقيم بين نخبة معارضة لا تفكر إلا بسحب البساط من تحت أقدام الحكم لاحتلال مواقعه، وحكومة ليس همها إلا دحر قوى المعارضة وتضييق الخناق عليها وتصفية مواقعها في المجتمع. فبصرف النظر عما يولده هذا الوضع من الشعور العميق لدى الرأي العام الداخلي والخارجي بانعدام روح المسؤولية الوطنية، فإنه يشكل حرب استنزاف حقيقية للمجتمع والدولة، ويقود لا محالة إلى اهتلاك خطير للقيم السياسية ومعنى القيادة والطبقة القائدة نفسها. ولن

تعمل الأساليب السائدة اليوم للصراع، والتي تستلهم مبدأ التدمير المتبادل، إلا على زيادة مخاطر عزل النخبة العاملة عموماً في السياسة عن الجسم الحقيقي للأمة، وتشويه صورة الممارسة السياسية وترسيخها كنوع من المنافسة الأنانية والجنونية على المناصب والمواقع. وهذا من الأسباب الأساسية الأخرى التي تفسر ابتعاد كتلة الجمهور الأساسية المتزايد عن جميع الحركات السياسية، وتفاقم الميل لديها إلى إعادة تنظيم نفسها، أي وسائل معيشتها، وأطر تواصلها وقيم تعاملها، خارج السياسة ذاتها، سواء داخل الدين غير السياسي، أو داخل طقوس وتقاليد قديمة أو مستحدثة، تسعى إلى تنميتها وبلورتها بعفوية وتجريبية محضة. وسوف يستمر الحال كذلك طالما بقيت السياسة تعني وتمارس في وسط المجتمع السياسي العربي، بصرف النظر عن العقيدة والهوية السياسية، كمجرد صراع على السلطة، وظل الجدل الحقيقي والوحيد في مجال السياسة، هو حول الدولة وفي الدولة، أي طالما لم تتحول السياسة إلى اهتمام بالمجتمع ولم تجعل محورها التوجه إليه بما هو تشكيل وتكوين مستقل قانوني وأخلاقي واجتماعي وثقافي، يشكل الميدان الأول للعمل السياسي ومصدر القوى الروحية والفكرية والمادية الضرورية لإعادة صياغة علاقات السلطة.

ويقتضي هذا أن تتجاوز المعارضة عقدة شعورها بأنها فراغ كامل طالما أنها لم تصبّ بعد في الدولة، وتسعى إلى المشاركة في تحمل مسؤولياتها، حتى وهي خارج الحكم، في مواجهة المشكلات الأساسية والكبرى التي يعانيها المجتمع وتعانيها البلاد، وفي تقديم العون والمساهمات الإيجابية النظرية والعملية للوصول إلى الإجماعات الضرورية حول المسائل ذات الطبيعة الاستراتيجية والوطنية. ويقتضي كذلك التخلي عن هذا التوجه العميق والخطير للنخبة العاملة في السياسة في المجتمعات العربية، والقائم على أنه ليس بسياسة كل ما لا يرتبط مباشرة بتقنيات السيطرة المادية على الدولة القلعة. فالسيطرة على الدولة تؤلف من دون شك المدخل الأكبر للتأثير في المجتمع، لكن التغيير الاجتماعي الحقيقي لا يأتي أبداً من الدولة، إنه من صنع الفاعليات الاجتماعية الإبداعية الفكرية والاقتصادية معاً، أما الدولة فإنها لا تقوم إلا باستثماره وتوظيفه، حسب الفريق الحاكم، لمصلحة المجموع أو لمصلحة الفئة المسيطرة عليها.

فلا يحتاج تطوير العمل من أجل الديمقراطية إلى دفع الدولة والنظم الحاكمة إلى تغيير سلوكها تجاه المعارضة والمجتمع فحسب، ولكن أيضاً وفي الوقت نفسه، دفع المعارضة إلى تطوير نفسها وسلوكها تجاه المجتمع وتعميق حوارها معه. وفي غياب ذلك لن نستطيع أن نخرج من مفهومنا التقليدي للسياسة، والذي يتغذى

من فكرة غزو الدولة والسيطرة عليها باعتبارها شرطاً لاقتسام الغنيمة. وليست الغنيمة هنا إلا السلطة ذاتها التي تظهر كما لو كانت مكافأة الرابح في امتحان القوة. ومن الضروري أن ندخل في الذهن السياسي العربي من جديد، مفهوم السياسة كإعادة تربية اجتماعية، وإعادة تجديد وترسيخ للأطر العقلية والقانونية والأخلاقية التي تنظم وتوجه وتقود المجتمع والفرد، والاجتهاد النظري والعملي إلى حل مسائل معترف بها وحقيقية. وهذا يعني أيضاً أن جزءاً كبيراً من المسؤولية في الوصول إلى الوضعية السياسية التي نعيشها اليوم في الوطن العربي يقع على المعارضة والنخبة المستقلة مثلما يقع على النخبة الرسمية.

وأخيراً، لا يمكن تطوير حركة الديمقراطية وحقوق الإنسان وجذب الجمهور إليها وتحويلها إلى مدرسة للتربية السياسية والمدنية، وهي الغاية الحقيقية لها، إلا برفع رصيدها الفكري ومقدرتها على الإنجاز. ويقتضي هذا كشرط أول، توسيع نطاق دائرة العمل الشرعي والعلني. وهو الأمر الذي يتطلب محاربة تقاليد الدولة العربية الثورية التي تنكر معنى الشرعية السياسية من الأساس، كما يتطلب محاربة تقاليد الدولة العصبية المعادية للثورة والتي تعتبر السلطة إرثاً أبدياً، ولا تقبل كعمل شرعي إلا ما وافق هيمنة عصبيتها ودعم واحدية سلطتها وثباتها. فعلى عكس العمل الثوري، لا تتطور الديمقراطية والحركة المدنية إلا بقدر تطور ساحة العمل الشرعي. فهي ليست مسلحة ولا تستمد قوتها من العنف الذي يعطيه للحركات الثورية الشعور بالإحباط والانتقام، بل تستمدها ـ على العكس من ذلك ـ من نبع التضحية والمسؤولية والإحسان. ومرجعها الأول والأخير الرأي العام الذي تقوم هي ببنائه، ولا تنمو إلا بقدر نموه واستقلاله، وتحوله إلى مستودع لقيم الحرية والكرامة والإنسانية. فإذا غاب أفق العمل الشرعي وإمكانيته ـ لسبب أو لآخر ـ انحسر الحق وانحسرت السياسة، ولم يبق لحسم النزاع إلا المواجهة والعنف.

الفصل الثاني

أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي(*)

رعد عبودي بطرس(**)

مقدمة

تعد أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان من أهم المواضيع المثارة في عالمنا اليوم لما لها من أثر في إرساء البناء المؤسسي للدولة على الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة.

وفي مجتمعنا العربي تجلّت الديمقراطية «بفارق في درجات تطبيقها» ضمن مؤشرات يمكننا ملاحظتها ورصدها من خلال ما تضمنته الحرية، تلك التي أخذت مفاهيم تتعلق **أولاً**، بالاستقلال السياسي أو الاقتصادي، المشاركة السياسية وحقوق الإنسان، **وثانياً**، تحقيق قيم الديمقراطية وأهدافها ونقلها من مستوى الأطروحات النظرية إلى مستوى الفعاليات الانجازية، وسياسات تطبيقية.

من هنا تجلى السؤال الرئيسي لهذا البحث الذي يدور حول ماهية المشاركة السياسية وعلاقتها بحقوق الإنسان وحرياته، ومن ثم كيف تعاملت الدساتير العربية معها، لنتمكن من كشف دور التنظيمات السياسية وخصوصاً الأحزاب في تحقيق أسس الديمقراطية وترسيخها.

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/ابريل ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٣٦.

(**) متخصص بالدراسات الدولية، كلية الهندسة، جامعة بابل ـ العراق.

لهذا وضعت هيكلية البحث لتشمل أربعة محاور أساسية، **أولها**، مدخل تمهيدي لتوضيح علاقة المشاركة السياسية بحقوق الإنسان وحرياته السياسية؛ والمحور **الثاني**، المشاركة السياسية في الدساتير العربية؛ فيما تناول المحور **الثالث** أثر عدم الاستقرار السياسي في المشاركة السياسية وحقوق الإنسان؛ وأخيراً المحور **الرابع**، الأحزاب السياسية.

أولاً: مدخل تمهيدي: علاقة المشاركة السياسية بحقوق الإنسان وحرياته السياسية

تظهر علاقة المشاركة السياسية بحقوق الإنسان وحرياته من خلال تناول ماهية مفهوم الديمقراطية التي تحوي كلا المفهومين: «المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته». فالديمقراطية، كما يقول بوردو، هي نظام حكم يهدف إلى إدخال الحرية في العلاقات السياسية، وهي الصيغة الوحيدة التي تقترح كمرتكز للنظام السياسي لصيانة كرامة الإنسان الحر[1]، أي أن الديمقراطية تهدف إلى التوافق بين ترتيب السلطة وحقوق الإنسان وحرياته وتحقيق مشاركة بينهما في اطار الدولة.

لذا فإن الديمقراطية تعتبر وسيلة تؤدي إلى إقامة:

١ - نوع من الحوار بين الحكام القابضين على السلطة والمحكومين الحريصين على حرياتهم، فلا يكون كل من هذين الطرفين في وادٍ، بل يكونان حاضرين أبداً للتحاور والتشاور لخدمة متطلبات النظام والحرية.

٢ - نوع من المشاركة في إدارة الشؤون العامة وعمل المؤسسات ومراقبتهما، الأمر الذي يعزز موقع الإنسان تجاه السلطة ويجعله جزءاً منها.

٣ - نوع من المعارضة المقبولة والمشروعة للسلطة التي تتحول إلى سلطة على أناس أحرار يستطيعون من دون اكراه أن يعبّروا عن رأيهم، وبذلك يصبح الخضوع للسلطة نوعاً من الحرية، أو نوعاً من التوافق الإداري مع النظام[2].

وبما أن الحريات وحقوق الإنسان السياسية تتحدد، بحسب ما جاءت به المنظمات الدولية المنبثقة من الأمم المتحدة، مثل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) عام ١٩٦٢، والاعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٠/

---

(١) محمد سليم مجذوب، **الحريات العامة وحقوق الإنسان** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٨٦)، ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨ - ١١٩.

١٩٤٨/١٢، بحق المساواة، حق الفرد في التفكير الحر واعتناق المبادئ والآراء الدينية، حق احترام إرادة الشعب، الحق في المشاركة العامة الذي يتضمن حق تأليف الأحزاب والجمعيات والاتحادات، حق التجمع وحق الانتخاب والتصويت، وحرية الفكر والتعبير، حرية اعتناق الآراء من دون مضايقة، وأخيراً حرية المعارضة[٣]؛ وبما أن الديمقراطية تقتضي، وكما ذكرنا آنفاً، الحوار الذي يقتضي مساهمة أكثر من طرفين ومن ثم المشاركة والمعارضة، تبرز هنا أهمية المشاركة السياسية لتحتوي كل هذه الحقوق والحريات السياسية، حيث إن المشاركة تعني إشراك أعداد غفيرة من المواطنين في الحياة السياسية[٤]، سواء على مستوى رسم السياسة العامة أو صنع القرار واتخاذه وتنفيذه.

وتتجلى مساهمة الشعب في المشاركة السياسية من خلال أفراد أو جماعات ضمن نظام ديمقراطي. فهم كأفراد يمكنهم أن يساهموا في الحياة السياسية كناخبين أو عناصر نشطة سياسياً، أما كجماعات فمن خلال العمل الجماعي كأعضاء في منظمات مجتمعية أو نقابات عمالية. وتعد الأحزاب السياسية إحدى المؤسسات الرئيسة من أجل تحقيق حقوق الإنسان وحرياته السياسية من خلال تنظيم مشاركة فاعلة للأفراد في الحياة السياسية.

ولقد كان لسعي الشعب في ممارسة حقوقه وحرياته السياسية من خلال جعل السلطة بيده، أن يكون هناك اعتراف بتجمعات الأفراد الجزئية للدفاع عن إرادتهم ومصالحهم على ضوء ما تملكه كل مجموعة منها من الحق في التعبير عن إرادتها[٥] **أولاً**، وأن تقوم السلطة على مشاركة سياسية شعبية فاعلة من خلال إعادة توزيع القوة والسلطة في المجتمع، أو امكانية الشعب في أن يكون له نصيب في اتخاذ القرار مع وزن نسبي في التكوين الاجتماعي وتطويره، من خلال توزيع عادل لثمار النشاط الاجتماعي ـ الاقتصادي المادي والمعنوي[٦] **ثانياً**، **وثالثاً** حققت

---

(٣) أحمد جمال ظاهر، **حقوق الإنسان** (عمان: مديرية المكتبات والوثائق الوطنية، ١٩٨٨)، ص ١٨٣ ـ ١٨٥ بتصرف.

(٤) عبد المنعم المشاط، «العسكريون والتنمية السياسية في العالم الثالث،» **السياسة الدولية**، السنة ٢٤، العدد ٩٢ (نيسان/ابريل ١٩٨٨)، ص ٨٥.

(٥) نعمان الخطيب، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣)، ص ٢٠٧.

(٦) نادر فرجاني، «عن غياب التنمية في الوطن العربي،» في: عادل حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٦١.

مساعي الشعب في العديد من الدول آليات تتعلق بالمساواة بين المواطنين بغض النظر عن انتمائهم الديني أو العرقي أو الايديولوجي من خلال إقامة نظام مبني على أساس الكفاءة في الانجاز، وأخيراً وجوب إنجاز النظام العام للدولة المبني على المشاركة السياسية للاستقرار السياسي الذي يعد أبرز المعايير للتمييز بين الدول الديمقراطية والدول الدكتاتورية.

وبكلمة أخرى، إن الديمقراطية التي تحوي المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته، تعد التعددية في صلبها... وهذه التعددية تنطوي على التسامح والقبول بحكم الأغلبية والحكومة المقيدة وحماية الحقوق الأساسية، وهي بُعد من أبعاد السلطة، أي اقتسامها داخل النظام، وظهور مراكز قوى مختلفة ومسؤولية أصحاب السلطة أمام ممثلين منتخبين وأمام الرأي العام(٧).

وهذا يجعلنا نقول مع إبراهيم العيسوي، إن المشاركة السياسية ترتبط بعلاقة وثيقة مع حقوق الإنسان وحرياته من خلال أخذها أشكالاً متعددة، منها ممارسة الحقوق السياسية للإنسان، كحقه في اختيار من يمثله، حقه في التصويت، حقه في التعبير عن رأيه، حقه في تكوين الأحزاب مع غيره من المواطنين، حقه في التظاهر والإضراب السلميين، ومنها حقه في التمتع بالحريات الأساسية كحرية الرأي والاعتقاد والتنقل، ومنها المشاركة في التنظيمات التطوعية كالأحزاب والنقابات والجمعيات والمنظمات النسائية والشبابية والعلمية(٨).

إن هذا الترابط بين المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته يقتضي وحدة في الشروط الأساسية التي يجب أن توفرها الدولة لضمان مستقبل الديمقراطية وكما يأتي:

١ ـ وجود النظام السياسي المؤمن بالمشاركة السياسية وبحقوق الإنسان وحرياته.

---

(٧) **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها منتدى الفكر العربي في عمّان، ٢٦ ـ ١٩٨٩/٣/٢٨**، تحرير وتقديم سعد الدين ابراهيم، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: المنتدى، ١٩٨٩)، نقلاً عن: جان ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي: ما يعتريه من عدم اليقين والتعرض للأخطار، وما يعتريه من شرعية؛ محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى،» ورقة قدّمت إلى: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظّمها المعهد الايطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتي»**، إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٣٦.

(٨) ابراهيم العيسوي، «مؤشرات قطرية للتنمية العربية،» في: حسين [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

٢ ـ وجود الدستور الذي يضمن المشاركة ويحميها.

٣ ـ وجود المؤسسات المؤهلة لتنظيم المشاركة.

وبقدر ما للمشاركة السياسية من أهمية في التخطيط وصنع القرار ومتابعة التنفيذ، نجدها في أكثر الأقطار العربية من الأمور التي يندر أن تصدر بشأنها بيانات منشورة، بل إن حماس أغلب الحكومات العربية لجمع بيانات ذات صلة بهذا الأمر ضعيف جداً، وتزداد الأوضاع صعوبة عندما تكون الممارسات غير الديمقراطية هي القاعدة، إذ تواجه محاولات الخوض في مدى احترام الحقوق والحريات الأساسية بمقاومة عنيفة من جهة، ويتعرض القدر القليل مما قد ينشر من البيانات لدرجة صارخة من التزييف بقصد إظهار الأحوال على خلاف حقيقتها من جهة أخرى[٩].

ثانياً: المشاركة السياسية في الدساتير العربية

تبرز أهمية إيمان النظام بالمشاركة السياسية وحقوق الإنسان **أولاً**، ووضع تنظيم وبناء مؤسسي في المشاركة السياسية، ووفق صيغ دستورية وقانونية **ثانياً**، كأساس لتوجيه الجهود وإدارة الصراع في المنطقة العربية، خصوصاً ان المجتمع العربي مليء بالحيوية والحركة والأفكار الفردية، تلك التي من الممكن أن تبث أملاً في تحقيق نهضة عربية حضارية.

ويلاحظ أن الدساتير العربية أقرت المساواة أمام القانون وأقرت مبدأ التعددية السياسية والحزبية، مستندة بذلك إلى مبادئ الديمقراطية وحقوق الشعب العربي وحرياته وتطبيق القاعدة الأساسية التي تعتبر الدولة إقليماً وشعباً، وحدة لا تتجزأ، وهذا ما تجلى في الدساتير العربية من خلال اعتماد، **أولاً** مبدأ المساواة بين الناس وعدم التمييز بالحقوق الواردة في الدستور، مثلاً دستور الأردن، المادة ٦: «الأردنيون أمام القانون سواء، لا تمييز بينهم في الحقوق والواجبات وإن اختلفوا في العرق واللغة والدين»؛ دستور دولة الإمارات، المادة ١٤: «المساواة وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين من دعامات المجتمع»؛ دستور تونس، المادة ٦: «كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات»؛ دستور الجزائر، المادة ٣٩: «المواطنون متساوون أمام القانون»؛ دستور سوريا، المادة ٢٥: «المواطنون متساوون أمام القانون وتكفل لهم الدولة تكافؤ الفرص»؛ دستور العراق المؤقت، المادة ١٩:

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ بتصرف.

«المواطنون سواسية أمام القانون، دون تفريق بسبب الجنس أو العرق واللغة والمنشأ أو الدين»؛ دستور الكويت، المادة ٢٩: «الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة»؛ دستور لبنان، المادة ٧: «اللبنانيون سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية»؛ دستور مصر، المادة ٤٠: «إن المواطنين لدى القانون سواء»[١٠].

أما بصدد الحريات السياسية وحق تكوين التنظيمات السياسية **ثانياً**، فنرى في دستور العراق المؤقت، المادة ٢٦: «يكفل الدستور حرية الرأي والنشر والاجتماع والتظاهر وتأسيس الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات وفي أغراض الدستور وضمن حدود القانون»؛ دستور المغرب عام ١٩٧٢، الفصل الثالث: «الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية والمجالس الجماعية والفرق المهنية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم وان نظام الحزب الوحيد غير مشروع»؛ دستور مصر عام ١٩٧٨، المادة الخامسة منه تتضمن أنه «يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب وذلك في اطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع»؛ دستور الكويت عام ١٩٦٢، المادة ٤٢: «التأكيد على حرية تكوين الجمعيات والنقابات على أسس وطنية بوسائل سلمية مكفولة».

وكذلك نرى أن الدساتير العربية تبنّت مبدأ سيادة الشعب في السلطة صيانة للحقوق والحريات **ثالثاً**، ففي مصر، المادة ٣ من الدستور ١٩٧٨: «إن السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات ويمارس هذه السيادة ويحميها ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبني في الدستور»؛ الدستور العراقي المؤقت عام ١٩٧١، المادة الثانية: «الشعب مصدر السلطة وشرعيتها»؛ الدستور السوري لعام ١٩٧٣، الفقرة ٢ من المادة الثانية: «السيادة للشعب ويمارس السلطات على الوجه المبيّن في الدستور»؛ دستور ليبيا ١٩٦٩، المادة الأولى: «ليبيا جمهورية ديمقراطية، السيادة فيها للشعب»؛ دستور السودان، المادة الثانية: «إن السيادة في جمهورية السودان الديمقراطية للشعب ويمارسها عن طريق مؤسساته ومنظماته الشعبية الدستورية»؛ دستور البحرين ١٩٧٣، الفقرة ٢ من المادة الأولى: «نظام الحكم في البحرين ديمقراطي السيادة فيه للشعب مصدر السلطات»؛ وأخيراً الدستور الجزائري الصادر عام ١٩٧٦، المادة الخامسة منه: «ان السيادة الوطنية ملك للشعب يمارسها عن طريق الاستفتاء أو بواسطة ممثليه المنتخبين»[١١].

---

(١٠) الصادق شعبان، «حقوق الإنسان المدنية في الدساتير العربية (القسم الأول)،» **شؤون عربية**، العدد ٤٩ (آذار/مارس ١٩٨٧)، ص ٢١٥ ـ ٢٢١ «أخذت فقط نصوص الدساتير العربية بحق المساواة».

(١١) الخطيب، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة**، ص ٢٠٦ و١١٥ ـ ١١٦.

إن استقراءنا هذه الدساتير في البنود الثلاثة الرئيسة التي تمس المشاركة السياسية وحقوق الإنسان العربي وحرياته، يمكّننا من أن نلاحظ أن هذه الدساتير تبنت عملية المشاركة السياسية الشعبية من خلال إقرارها المساواة بين المواطنين في الفرص السياسية **أولاً**، وإعطاء حرية العمل الجماعي على مستوى الأحزاب والمنظمات والجمعيات **ثانياً**، **وأخيراً** جعل السيادة ملك للشعب. ولكن عند تحليل الأمر الواقع نرى ما يأتي:

١ ـ إن عملية اتخاذ القرار وتركيز السلطة السياسية في بعض الأقطار العربية ترتبط بيد حاكم وجماعة صغيرة من المريدين والتابعين، ثم تتوزع مسؤوليات التنفيذ بيد جهاز إداري لتتحكم القيادة السياسية في الشؤون الداخلية والخارجية، وهذا ما يتوضح في أقطار عربية متعددة، فعلى رغم إقرارها الحق في تكوين الأحزاب والجمعيات، إلا أن الواقع العملي يبدو غير ذلك، إذ إن القيادة هي التي تقرر الشكل الذي تراه مناسباً لمشاركة بقية المواطنين في الحياة السياسية، وليس أمام الشعب سوى قبول قرارات القيادة السياسية الملهمة والامتثال لتوجيهاتها والوقوف معها في السراء والضراء. ويعكس شكل المشاركة السياسية النموذج البطريركي حيث يتجه القرار من أعلى إلى أسفل ولا يسمح بالرأي المخالف إلا في حدود ضيقة، لأن القيم الثقافية التي تتحكم في عملية اتخاذ القرار هي من نوع القيم العمودية التي تبارك التأييد وتحث على التضامن[١٢].

ولهذا يمكننا القول إن الشعب العربي في معظم الأقطار العربية لا يملك امكانات الضغط والاستحواذ على وسائل السلطة، الأمر الذي أدى إلى تهميش دوره وتحويله إلى تابع للسلطة وليس محركاً لها، وهذا أوله معضلة وأزمة في المشاركة السياسية وحقوق الإنسان العربي، إذ لا يمكنه أن يبدأ ويستمر عطاؤه إلا عندما يصبح في قدرة الإرادة الشعبية توجيه الإرادة السياسية[١٣].

٢ ـ من خلال تحليل البنود الثلاثة الواردة في معظم الدساتير العربية، يلاحظ أنها أولت، كشرط من متطلبات المشاركة السياسية والديمقراطية، تمكين الأفراد من الاختيار بين أحزاب سياسية متنافسة والإدلاء بأصواتهم في انتخابات

---

(١٢) مصطفى عمر التير، «ظاهرة التحديث في المجتمع العربي: محاولة لتطوير نموذج نظري،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٨ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٣) علي خليفة الكواري، «نحو فهم أفضل للتنمية باعتبارها عملية حضارية،» في: حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، ص ٧٦ ـ ٧٧.

حرة وبطريق الاقتراع السري. ولكن الذي يلاحَظ، أن أمر تداول السلطة في معظم الأقطار العربية محتكر بيد فئة حاكمة **أولاً**، تلك التي أقرت بنفسها المشاركة السياسية وإعطاء الحق للمؤسسات السياسية في التنافس أو إقرارها أن السيادة ملك الشعب. **وثانياً**، عدم إعطاء فرصة جدية للاتجاهات المعارضة لأن آليات السلطة العربية لم تعطِ أو تشجع أقلية اليوم أن تصبح في الأغلبية غداً، وهذا مما يؤدي إلى عدم مصداقية معظم الدساتير العربية، لأن جوهر الديمقراطية هو حقوق الإنسان السياسية والاجتماعية **أولاً**، وتعدد الاتجاهات السياسية **ثانياً**، وإمكان تداول السلطة **ثالثاً**(١٤).

٣ ـ يتوضح من خلال تحليل البنود الثلاثة الواردة في معظم الدساتير العربية، أن المشاركة السياسية تقتضي مساهمة اتجاهات سياسية مختلفة، وهذه العملية تحتمل الاجتهاد والخلاف في الرأي لأجل اكتشاف الحل الصحيح، وأن الانفراد بالرأي هو الوسيلة المسببة لارتكاب الأخطاء، لذا فتعدد الاتجاهات المنظمة وحقها في مخاطبة الشعب خطوة رئيسة في جعل الشعب هو الحكم في ترجيح أحد الاتجاهات، وبذلك نقدر أن نصل إلى قمة المشاركة السياسية في صنع القرار وتحمل مسؤوليته، وإن مثل هذه الديمقراطية سوف تتجاوز ديمقراطية التمثيل الذي يمارسها المواطنون العرب من خلال مندوبهم في البرلمان من دون أن يمارسها ممارسة يومية(١٥).

وهذا ما يتبين في انتخابات مجالس النواب في العديد من الأقطار العربية، التي تأخذ بالإطار الليبرالي في مجالسها الوطنية البرلمانية حيث ينتهي دور المواطن عند الانتخاب، والذي قد يجبر بها المواطن على إدلاء صوته لمرشح معين لصالح الحزب الحاكم، وهذا عكس ما ترتأيه ديمقراطية المشاركة السياسية في الاستمرار مع المتغيرات والتطورات الجديدة، وتعبئة الشعب عنها لاتخاذ قرارات يتحملها الشعب نفسه. من هنا تظهر مصداقية السلطات الوطنية العربية في تبنيها المشاركة السياسية من عدمه.

٤ ـ لقد استخدم العديد من النظم العربية أسلوباً للمناورة على البنود الثلاثة الآنفة الذكر الواردة في دساتيرها من خلال تبنيها أسلوباً يميل إلى التعبئة أكثر من المشاركة السياسية... حيث إن هذه الأنظمة تحاول تعبئة قطاعات من الجماهير

(١٤) اسماعيل صبري عبد الله، **في التنمية العربية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣)، ص ١٨١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

لمساندة قراراتها وسياساتها من خلال المظاهرات والمسيرات الشعبية والمؤتمرات والاحتفالات العامة. . . لتصبح الانتخابات ليست وسيلة للمشاركة الحقيقية، وإنما أداة لتدعيم هذه النظم في مواجهة الرأي العام الخارجي الذي قد تضلله نتائج هذه الانتخابات، خصوصاً في ظل عدم وجود معارضة نظامية قوية قادرة على مناقشة هذه النظم الحاكمة ومساءلتها، بل على الطعن في نتائج انتخابات خضعت لصور من التلاعب[١٦].

إن هذا التشويه للمشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته السياسية جعل المشاركة السياسية تتصف بالشكلية وعدم الفاعلية، وجعل من المواطن العربي مواطناً لا يشارك في إعداد الجسم الاجتماعي والسياسي «الوطني» الذي يعيش فيه ولو أنه عضو فيه، ولا يشارك في القرار أو المتغيرات التي تمس الجسم الاجتماعي والسياسي للوطن. وطالما استمر الطلب من المواطنين أن يكونوا أجساماً صافية، وآلات جسدية محضة، ولم يطرأ أي تغيير على المجتمع العربي منذ تحقيق الاستقلال عن الاستعمار، استمرت المشاركة السياسية على هذا المستوى[١٧].

ويلاحظ أن الحقيقة في عدم تطبيق المشاركة السياسية وعدم احترام حقوق الإنسان في أغلب الأقطار العربية تعود إلى أسباب ومبررات تخدم مصالح القائمين بالحكم وكما يأتي:

١ ـ إن عدداً من الرؤساء يرى أو يعتقد أن الديمقراطية بما تعنيه من انتخابات وبرلمانات نيابية تعرقل التنمية وتحول دون السير بها أو تطبيق الخطط الاصلاحية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والصناعية، وأنه خير من ممارسة شكليات الديمقراطية أن تتولى السلطة حكومة مؤقتة مؤمنة بتطوير المجتمع، وهذا هو الأهم، ويقصد هؤلاء الرؤساء بهذه الحكومة أنفسهم.

٢ ـ يلاحظ في بعض الأقطار العربية استهواء الحكم من أسر حاكمة أو حكام جدد نتيجة متغيرات عديدة منها المصالح الطبقية التي يمثلون، وخشيتهم من ثورة الشعب لو منح حق ممارسة الديمقراطية وحرية التعبير والانتخابات أو قيام

---

(١٦) جلال عبد الله معوض، «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٧) محمد شقرون، «أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع،» في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٧٤.

وزارة منبثقة من مجلس نيابي منتخب ومسؤولة أمام المجلس النيابي. ولهذا فإن المصالح الطبقية التي يمثلها الحكام تعد حائلاً أمام الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبالتالي فإن هؤلاء الحكام لا يمثلون الشعب.

٣ ـ يلاحظ في بعض الأقطار العربية أن النفوذ الأجنبي المسيطر على بعض أنظمة الحكم كان له أثره من خلال خدمة مصالحه، سواء في مستوى النفط والتجارة والمواد الأولية، أو في الحد من المشاركة السياسية، أو الحوار مع القوى الوطنية الأخرى، أو عدم احترام حقوق الشعب العربي وحرياته نتيجة خشيته من الشعب أكثر مما يخشى أي شيء آخر.

٤ ـ أما في أقطار عربية أخرى، فيلاحظ أن الشريحة التي وصلت إلى السلطة عبر الكفاح التحرري للتخلص من الاستعمار اتصفت بالتذبذب غير المستقر ايديولوجياً وسياسياً مابعد مرحلة الاستقلال نتيجة وعودها في إنجاز مشاريع سياسية واجتماعية عديدة، جعلها بعد حصولها على السلطة أن تتنكر لهذه المشاريع وخصوصاً بما يتعلق بحقوق الإنسان والحوار والمشاركة السياسية.

٥ ـ كما ان المثقفين الذين يُعَدون العامل الأساسي في الحراك الاجتماعي، والمفروض أن يلعبوا دوراً أساسياً بعد الاستقلال من أجل ملء الفراغ في المجتمع خدمة لرسم السياسة الخاصة بحقوق الإنسان وحرياته، أو المشاركة السياسية، نجدهم، ومع شديد الأسف، لا يعطون في غالبيتهم المثل للتعاون الديمقراطي والحوار الديمقراطي بينهم، وليس لديهم التسامح الكافي في علاقاتهم بعضهم ببعض[(١٨)].

٦ ـ كما ان تفاقم التوتر بين الطوائف في التعددية السياسية من خلال عدم انسجام التعددية الثقافية مع التعددية السياسية ومع حكم الأغلبية في دولة الأمة، يؤدي إلى أن تأخذ التعددية الثقافية بالدعوة إلى نوع آخر من الديمقراطية يسميها ليبهارت «ديمقراطية بالاتفاق».

٧ ـ لقد كان للسياسات الدولية والإقليمية دور في خلق أزمة المشاركة السياسية وحقوق الإنسان، فقد أسهمت حرب الخليج في إضعاف شرعية الأنظمة العربية من خلال عدم قدرة الأقطار العربية على الدفاع عن حدود أقطارها، أو إنشاء نظام فعّال للأمن الجماعي، أو منع التدخل في الشؤون الداخلية، مما كان له

---

(١٨) «ندوة **المستقبل العربي**: الديموقراطية وحقوق الإنسان العربي،» شارك في الندوة حسين جميل، الطاهر لبيب وغسان سلامة؛ أدار الندوة علي الدين هلال، **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣)، ص ١٥٠ ـ ١٥٥، أخذت النقاط الرئيسة بتصرف وبما يخدم البحث.

دور في إضعاف الشعور القومي وتعميق الانشقاقات بين الأقطار العربية(١٩).

إن كل هذه المتغيرات الآنفة الذكر أدت إلى عدم قيام توازن عادل بين الفرد والمجتمع من أجل تحقيق الديمقراطية، ومن ثم خلق عوائق بين جماهير الشعب العربي في كل قطر عربي، مما أدى إلى إيقاف طموحاته في تجاوز أزمة الوحدة والتكامل القومي أو أزمة الشرعية وأزمة المشاركة السياسية (سنتطرق إليها لاحقاً)، لأن هذه الأزمات لا يمكننا تجاوزها (خصوصاً بعد تعرض الأمة للنكسات المتمثلة بفلسطين والحروب العربية ـ العربية وتدني الأوضاع العامة) من دون مشاركة سياسية ديمقراطية يتخذ بها القرار بمشاركة الشعب العربي مع الحكام. وهذا ما يؤكده علي الدين هلال من أن أي انجاز وحدوي أو اجتماعي يكمن في تنظيم الجماهير، وأن الانجاز الذي تحققه وتحميه السلطة الحاكمة فقط في غياب المشاركة الشعبية، يمكن لسلطة أخرى لها اتجاه مغاير أن توقفه وأن تفرغه من محتواه(٢٠).

ثالثاً: أثر عدم الاستقرار السياسي في المشاركة السياسية وحقوق الإنسان

يعد الاستقرار السياسي وصيانة الأمن الاجتماعي وتوفير السلامة العامة من المتطلبات الأساسية لتوفير الطمأنينة بين الأفراد من أجل تحقيق مشاركة سياسية واسعة وجدية، وهذا يتوضح من خلال مدى مساهمة الجماعات في المجالس النيابية مقارنة مع نسبة السكان، ونسب تمثيل الفئات الصغيرة والفقيرة في المجالس النيابية وعدم ارغامها بالقهر والقوة على التصويت لصالح مجموعة معينة(٢١) **أولاً**، **وثانياً** مدى بقاء الحكام والمسؤولين والمؤسسات الدستورية في مواقفها ومهامها ومدى ثبات القوانين ومرونتها مع تطور الظروف الدولية(٢٢) واستناد القائمين على الحكم إليها، **وثالثاً** مدى صيانة حرية المعارضة السياسية والصحافة إضافة إلى حرية الرأي في يسر(٢٣).

---

(١٩) ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي: ما يعتريه من عدم اليقين والتعرض للأخطار، وما يعتريه من شرعية؛ محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى،» ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٠) علي الدين هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ١١.

(٢١) العيــوي، «مؤشرات قطرية للتنمية العربية،» ص ٢٦٦.

(٢٢) عبد المنعم محمد بدر، **مقدمة عن التغير والتنمية: دراسة في المجتمع العربي** (القاهرة: اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة، ١٩٨٥)، ص ٤٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٩١.

إن هذا يعني أن عدم الاستقرار السياسي، بحسب مقولة إرنست بوف، يحصل عندما تكون المؤسسات السياسية في مجتمع معين غير فاعلة في إرضاء رغبات الشعب وآمالهم، الأمر الذي يؤدي إلى حالة من النفور السياسي[٢٤].

وقد أخذت عملية عدم الاستقرار السياسي المهددة للمشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته السياسية أشكالاً عديدة في الأقطار العربية، كما يأتي:

١ ـ الشكل **الأول** تمثّل في الانقلابات العسكرية التي يتصف أغلبها بظهور شخصية قوية من بين زعماء الانقلاب لتفرض نفسها، ثم تبدأ بعملية تأسيس السلطة بشكل تدريجي أو إقامة حزب جديد بزعامته، أو وضع دستور جديد ثم انتخابه كرئيس للدولة[٢٥]، وهذا يؤدي إلى ظهور ظاهرة الفردية أو الدكتاتورية، ومن ثم عدم تحمل الآراء المخالفة من جهة أخرى، وينطوي الأمر على إدارة المجتمع وفق الأسلوب الذي اعتادته ضمن قطاعاتها العسكرية[٢٦].

٢ ـ الشكل **الثاني** في عدم الاستقرار هو الحروب الأهلية، حيث إن هذه الحروب يظهر تأثيرها من خلال تهديد مؤسسات الدولة وقوانينها ومن ثم إطفاء المشاركة السياسية وشل حقوق الشعب وحرياته في اختيار القرار المناسب لحل هذه الأزمات.

٣ ـ الشكل **الثالث** في عدم الاستقرار السياسي نجم نتيجة وجود حركات تمرد وانفصال، تلك التي تؤثر في الوحدة الوطنية وفي المؤسسات الدستورية التي تصون المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته، ومن ثم تزرع الشك في ولاء الشعب لوطنه واعتزازه بالانتساب إليه، وهذا ما يلاحظ في محاولة الحزب الاشتراكي اليمني عام ١٩٩٤ زعزعة الوحدة الوطنية اليمنية من خلال تبنيه عملية الانفصال وزرع التشكيك لدى المواطنين في الوحدة اليمنية والمؤسسات اليمنية التي ترسخت وفق صيغة المشاركة السياسية وحقوق الإنسان وحرياته في وضع دستور دولة الوحدة عام ١٩٩٠.

---

(٢٤) كريمة عبد الرحيم حسن، «أثر عدم الاستقرار السياسي على التنمية في العالم الثالث،» في: جامعة بغداد، **مشكلات وتجارب التنمية في العالم الثالث** (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٠)، ص ٦٨.

(٢٥) رياض عزيز هادي، **المشكلات السياسية في العالم الثالث** (الموصل: مطابع التعليم العالي، ١٩٩٠)، ص ٣٣٠.

(٢٦) خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٣٧.

٤ ـ أما الشكل **الرابع** من ظاهرة عدم الاستقرار السياسي المهدد للمشاركة السياسية، فهو بروز صراعات حزبية مدينية وطائفية عنيفة، نتيجة لعدم التكيف المتبادل مع المؤسسات الموجودة في الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور فاعلين سياسيين متخذين من صيغة العنف المتطرف وسيلة لتحقيق المصالح والمطالب. وهذا ما يلاحظ في الحركات الإسلامية التي تحاول نقل التجربة الإسلامية في مجال نظام الحكم بأسلوب القوة والارهاب والعنف ملغية في سلوكها جوهر الديمقراطية التي جاء بها الإسلام وهو الحوار والاقناع والمساواة والشورى[٢٧].

٥ ـ أما الشكل **الخامس** من ظاهرة عدم الاستقرار السياسي المهددة للمشاركة السياسية وحقوق الإنسان، فهو تعوّد معظم النظم العربية واستسهالها استخدام العنف في مواجهة مخالفيها في الرأي، واللجوء إلى الحل البوليسي بدلاً من الحل السياسي في الوقت الذي لم تقدم فيه هذه النظم إلى مواطنيها التنمية الاقتصادية أو الوحدة العربية[٢٨].

إن هذه النماذج من عدم الاستقرار السياسي جعلت من قضايا المشاركة السياسية وحقوق الإنسان العربي وحرياته ليست على جانب كبير من الأهمية، لأن الأنظمة العربية جعلت من أهدافها الرئيسة كيفية الحفاظ على احتكار السلطة **أولاً**، وانهماك هذه الأقطار في القضايا الداخلية وصراعاتها بعضها مع بعضها الآخر **ثانياً**، و**أخيراً** إبقاء العدد الهائل من السجناء السياسيين الذين كانوا يناضلون من أجل هاتين القضيتين في السجون ولفترة طويلة من دون محاكمة، بحجة أن بقاءهم خارج السجن يؤدي إلى عدم الاستقرار في النظام السياسي القائم[٢٩]. وهذا كله ساهم في استمرار عدم الاستقرار ما دام هناك عدم توافق بين الشعب ومؤسسات الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى نمو التوتر والانتفاضة والنفور والثوران السياسي.

كل ذلك يجعلنا نقول مع هانتنغتون إن تحقيق الاستقرار السياسي يقترن بإيجاد مؤسسات سياسية، وتأسيس الأحزاب السياسية التي تنظم المشاركة السياسية، وتمنع انتشار العنف والفساد بتوسيع المساهمة الشعبية في وضع السياسات العامة وفي اختيار الأشخاص للمناصب الرسمية وتوفير آليات المشاركة للنظام السياسي، والقدرة على معالجة الأزمات والانقسامات والتوترات في المجتمع، والاستجابة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢٨) هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر،» ص ١٢.

(٢٩) ظاهر، **حقوق الإنسان**، ص ١٦٢ و١٨٦ بتصرف.

للمطالب الشعبية عبر الديمقراطية، وعدالة توزيع المهمات لضمان المساواة[٣٠].

رابعاً: الأحزاب السياسية

تُعَد التنظيمات السياسية، وخصوصاً الأحزاب السياسية، من أهم قواعد الديمقراطية، لأن هذه القواعد تعبر عن وجود شرعي للأحزاب السياسية والجماعات ذات المصالح واندماجها في نظام دستوري مشروع[٣١]، لما تقوم به من تنظيم للرأي العام وبذل الجهد في عملية الإمداد السياسي واختيار القيادات السياسية، سواء في الديمقراطية النسبية أو الديمقراطية القديمة أو الدول ذات الاتجاه الشمولي (أنظمة الحزب الواحد)، أي بمعنى آخر، أن تضع الصفوة السياسية مصالح الشعب في اعتبارها سواء حقه في تقرير السياسة العامة أو اختيار القادة أو التأكد من أن الصفوة الدكتاتورية ملتزمة الوسائل المنظمة للضبط وتعمل بموجبها[٣٢]، أي بمعنى آخر كذلك، إن تحليل مدى التزام النظام السياسي الديمقراطية يرتبط بتحديد القوى المختلفة في ممارسة السلطة والتأثير فيها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من أجل تلبية حاجات الشعب[٣٣].

وقد ربط العديد من المفكرين بين ظروف نشأة الأحزاب السياسية وأزمة التنمية السياسية (أزمة الشرعية، أزمة التكامل والاندماج القومي وأزمة المشاركة السياسية)[٣٤]، وهذا ما سيُكشف خلال دراستنا.

١ ـ العوامل المفسرة لنشأة الأحزاب السياسية العربية

بعد ظهور الأحزاب السياسية العربية عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، توضحت أزمات الشرعية، والمشاركة السياسية والاندماج القومي،

---

(٣٠) غازي فيصل، **التنمية السياسية في بلدان العالم الثالث** (بغداد: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٣١) ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي: ما يعتريه من عدم اليقين والتعرض للأخطار، وما يعتريه من شرعية؛ محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى،» ص ٣٦.

(٣٢) الخطيب، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة**، ص ٧.

(٣٣) Ioan Davies, *Social Mobility and Political Change* (London: George Allen and Unwin, 1964), p. 34.

(٣٤) نقلت فكرة واينر عن: حسين عبد الحميد أحمد رضوان، **التغير الإجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية: دراسة في علم الاجتماع السياسي** (الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٨)، ص ١٤.

إذ نرى أن استبداد السلطان العثماني عبد الحميد وبطشه بزعماء الحركة القومية الجديدة خلق حالة من الشك في شرعية النظام العثماني، وخلق أزمة المشاركة السياسية التي كانت نتيجتها انبثاق أحزاب وجمعيات ومنتديات سرية وعلنية تهدف إلى بعث الروح القومية لدى العرب والتحرر من السيطرة العثمانية أو الوقوف ضد الاستعمار الأوروبي الذي بدأ يتغلغل في الأقطار العربية، مثل جمعية رابطة الوطن العربي عام ١٩٠٤، وحزب اللامركزية في مصر عام ١٩١٢، وجمعية العربية الفتاة عام ١٩١١... وغيرها.

ويلاحظ أن هذه التنظيمات لم تكن شعبية، بل اقتصرت على نخبة من المثقفين، وذلك لقلة الوعي السياسي وسيادة الأمية وعدم وجود ممارسة سابقة في مجال الديمقراطية[٣٥]. كما ويُرى أن هذه الأحزاب لم تتكون نتيجة كتل برلمانية في جمعية تشريعية أو وجود مؤسسات ساهمت في ظهور أحزاب سياسية نتيجة تشجيع الدولة، وفق تفسير موريس ديفرجيه في ظهور الأحزاب نتيجة عوامل داخلية وخارجية[٣٦]، بل كتعبير عن المعارضة والتحريض ضد الحكم العثماني أو ضد الحكم المطلق ولتحقيق أسس الديمقراطية.

أما في فترة الاستعمار الأوروبي، فقد شُكلت معظم الأحزاب السياسية العربية، إما لمقاومة الحكم المستبد **أولاً**، ذاك الذي استخدم القمع السياسي لأجل تفريغ الحياة السياسية ومعاني الديمقراطية، وهذا ما يلاحظ مع الأحزاب السياسية في اليمن الشمالي منذ عام ١٩١٤ ـ ١٩٦٢ حيث ارتبط نشاطها بالعمل السري من أجل إزاحة نظام الإمامة وإطلاق الحقوق والحريات كحق التجمع والصحافة وإبداء الرأي[٣٧]؛ أو من أجل التحرر من الاستعمار باعتباره مصدر البلاء والتخلف الذي يواجهه الشعب العربي **ثانياً**؛ **وأخيراً** من أجل صياغة الدستور وإيجاد برلمان وحياة نيابية بعد تحقيق الاستقلال.

وقد كان للجمعيات والتنظيمات العربية التي نشأت خارج الكتل البرلمانية (التفسير الخارجي لموريس ديفرجيه في نشأة الأحزاب) دور كبير في أن تتطور إلى

---

(٣٥) جميل صليبا، **محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨)، ص ٥٠.

(٣٦) يستثنى من ذلك تكوين حزب الحرية والائتلاف العثماني عام ١٩١١ حيث تكون نتيجة كتل كوّنها النواب العرب في البرلمان التركي.

(٣٧) حول الأحزاب السياسية، انظر: اريك ماكرو، **اليمن والغرب**، ترجمة حسين العمري (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٨٧.

أحزاب سياسية لتخوض صراعاً مع الجماعات الحاكمة لتحقيق المشاركة السياسية والمطالبة بحق التصويت والتمثيل والتعبير والانتخابات الواسعة. وهذا ما نراه في اليمن من تطور حركة النادي العربي الإسلامي إلى حزب الأحرار عام ١٩٤٤، وتطور جمعية العربية الفتاة في سوريا إلى حزب الاستقلال العربي.

ونتيجة قيام الأنظمة العربية على أسس غير ديمقراطية والانتقاص من حقوق الإنسان وحرياته السياسية اللذين كانا عائقاً لدى الشعب العربي في كل قطر عربي من أجل تحقيق طموحاته في الوحدة العربية، برزت أزمة التكامل والاندماج القومي أو الوطني التي ولدت أحزاباً وحدوية قومية عبرت عن رغبة الشعب العربي في التوحد والتغلب على التحديات والصعوبات التي واجهها كأقطار منفردة. وقد واجهت الايديولوجيات القومية الوحدوية تقاطعاً ايديولوجياً مع الأحزاب الماركسية والدينية والقطرية **أولاً**، وذوبان العديد منها ونشوء أحزاب أخرى واندماج بعضها في بعضها الآخر نتيجة لما فرضه عامل الاستقلال والقطرية من ظروف جديدة **ثانياً**. أما الأحزاب القومية المستمرة في نضالها القومي فنراها إما لا تعطي في أولويات أفكارها وأهدافها أهمية للوحدة العربية، أو لا تلتقي بعضها مع بعض من حيث الفكر وأساليب تحقيق الأهداف القومية والوحدوية[٣٨].

وقد تجلت أزمة الاندماج الوطني في اليمن حين تمكنت الأحزاب والتنظيمات والجمعيات والنوادي السياسية بمختلف اتجاهاتها من الالتقاء في مشاركتها السياسية لتحقيق إرادة الإنسان اليمني في تحقيق وحدته الوطنية من خلال إقرار ثلاث أساسيات، هي القضاء على نظام الإمامة في اليمن الشمالي **أولاً**، وطرد المستعمر الانكليزي من اليمن الجنوبي **ثانياً**، وتحقيق الوحدة اليمنية **ثالثاً** عام ١٩٩٠.

٢ ـ الأقطار العربية من الحزب الواحد إلى التعددية

ارتبطت عملية المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان وحرياته السياسية بالأحزاب السياسية بحسب الأخذ بتعدديتها أو عدمه، وهذا يعتمد على مدى إعطاء السلطات العربية دوراً للشعب في المساهمة في الحياة السياسية من خلال فسح المجال للديمقراطية التي تؤدي إلى حرية تشكيل الأحزاب من دون قيد **أولاً**، وتداول السلطة بانتخابات حرة تنافسية **ثانياً**، وتشريع قانون الحقوق والحريات

---

(٣٨) إحسان محمد الحسن، **علم الاجتماع السياسي** (الموصل: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤)، ص ١٧٤.

أخيراً. ولهذا تباينت الأقطار العربية في تبنيها الواحدية أو التعددية، كما يأتي:

أ ـ برزت التعددية السياسية والحزبية العربية من أجل تحقيق إرادة الشعب في مقاومة النفوذ الأجنبي ونيل الاستقلال من خلال صراع خاضته لمواجهة قوى متعددة داخلية وخارجية. كما ان الاستعمار شجع على قيام هذه التعددية لأجل تحقيق التوازن بين وجوده من خلال أحزاب موالية له، وبين قوى النضال الشعبي، وذلك لتمزيق المجتمع العربي.

وبعد حصول الأقطار العربية على الاستقلال، مارست غالبيتها مشاركة سياسية وغير فاعلة على النمط الغربي، حيث قامت مجالس تشريعية انتُخبت وفق ممارسة ديمقراطية بوجود أحزاب متعددة[٣٩].

ب ـ خلال فترة الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين نرى العديد من الأقطار العربية التي كانت تأخذ بالتعددية الحزبية تبنت نظام الحزب الواحد متأثرة بتجربة الاتحاد السوفياتي سابقاً، لتترك جانباً الحقوق السياسية والمشاركة السياسية بذرائع تتعلق[٤٠] باعتبارات منها ما يأتي:

(١) عدم توافق التعددية الحزبية مع تخلف الأقطار العربية لأن التنمية تحتاج إلى سلطة قوية ومستقرة.

(٢) تفويت فرصة تفتيت المجتمع وترسيخ الوحدة الوطنية والاستقرار.

(٣) اعتبار الأحزاب هي المسؤولة عن تدهور الأوضاع الاجتماعية.

(٤) التدخل الأجنبي لصالح النخبات التقليدية الحاكمة.

(٥) انقسام الأحزاب وتشرذمها وتكالبها على السلطة واتهام بعضها بعضاً بتشويه العمل الحزبي.

ومهما كانت أساليب نظام الحزب الواحد في الوطن العربي في تبنيها مبدأ الشعبية، فإنها لا تعترف بالمعارضة، ودوماً تلجأ إلى العمل السري، الأمر الذي شجع المعارضة على إحداث التغيير بالعنف واستمرار وجود الانقلابات العسكرية[٤١].

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٤٠) انظر بالتفصيل: رياض عزيز هادي، **العالم الثالث من الحزب الواحد إلى التعددية**، سلسلة آفاق؛ ١١ (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٥)، ص ٤٥ ـ ٤٩.

(٤١) حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

ج - أما في نهاية السبعينيات من القرن العشرين، فنرى العديد من الأقطار العربية يتجه نحو التعددية لمسببات تتمثل في عدم ضمان الاستقرار السياسي الضروري للتنمية **أولاً**، وبقاء القيادات القديمة محتكرة للسلطة من دون إعطاء المجال للجيل الجديد **ثانياً**، الأمر الذي أدى إلى تمزق الوحدة الوطنية وتصدع مؤسسات الدولة وتعرض سيادتها واستقلالها لمخاطر التدخل الأجنبي نتيجة انتشار الحروب الأهلية **ثالثاً**، ولأن الحزب الواحد لم يضمن التمثيل الكافي للشعب الأمر الذي تسبب في ظهور البيروقراطية ونقص الكوادر وضعف التنسيق[٤٢] **رابعاً**، **وأخيراً تعزز تيار التعددية بعد انهيار الأنظمة الشيوعية ذات نظام الحزب الواحد** الذي عُدَّ قوة داعمة للضغوط الشعبية والاضطرابات الجماهيرية للأخذ بالتعددية الحزبية، وهذا ما يلاحظ في تبني الجزائر التعددية عام ١٩٨٩، والأردن عام ١٩٨٩، وتونس عام ١٩٨٧، ومصر عام ١٩٧٨ بعد توجيه الانتقادات إلى الاتحاد الاشتراكي، واليمن عام ١٩٩٠، حيث كان للوحدة الوطنية أثر في ذلك.

من ناحية أخرى، وعلى رغم تأكيد التنظيم الدولي والوضع الدولي الجديد على الديمقراطية والتعددية الحزبية، إلا أننا نرى أن العديد من الأقطار العربية لا يأخذ أو يؤمن بوجود الأحزاب، وأن الأقطار العربية التي أخذت بالديمقراطية كانت شكلية وغير فاعلة، الأمر الذي جعل جزءاً كبيراً من الشعب العربي بعيداً عن المشاركة السياسية ومنتهَكاً في قضايا حقوق الإنسان وحرياته، ليُحتكر الحكم بيد فئة معينة تمارس السلطة بالقوة جاعلة هدفها الرئيسي تفريغ الساحة من الحياة السياسية.

خاتمة

يتضح من هذه الدراسة أن معظم الأقطار العربية يعيش في حالة أزمة ديمقراطية من خلال تقييد المشاركة السياسية وحقوق الإنسان، لأن عملية تركيز السلطة واتخاذ القرار وتنفيذه تتمثل في فئة حاكمة وضمن نموذج بطريركي **أولاً**، وأن أمر تداول السلطة محتكر بيد فئة حاكمة من دون إعطاء المجال للجيل الجديد **ثانياً**، **وأخيراً** أن الانفراد بالرأي من دون احترام رأي الآخرين هو صيغة مستمرة ودائمة في معظم الأقطار العربية.

---

(٤٢) نور فرحات، «التعددية السياسية في العالم العربي: الواقع والتحديات،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩١ (نيسان/ ابريل ١٩٩٢).

وهذا خلق حالة انعدام مصداقية أغلب الدساتير العربية، لأن جوهر الديمقراطية هو تحقيق حقوق الإنسان وحرياته وتعدد الاتجاهات السياسية وإمكان تداول السلطة. لهذا انتشرت حالة عدم الاستقرار السياسي من خلال الانقلابات العسكرية والحروب الأهلية وحركات التمرد **أولاً**، **وثانياً** استمرار أزمة الشرعية والمشاركة السياسية والاندماج القومي ما دامت هناك دول لا تعترف بالحياة الحزبية أو دول توجد فيها حياة حزبية ولكن لا تمارس الديمقراطية مع نفسها ومع الآخرين، لأن التعامل الديمقراطي بين الاتجاهات السياسية وهي في المعارضة هو أفضل المدارس لتربية النشوء الديمقراطي.

إن كل ذلك يدعونا إلى القول إن المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان العربي تحتاج إلى إطار تقافي يتمثل في قيم أبرزُها العقلانية في تنظيم المجتمع وعدم التطرف في الأفكار السياسية نحو الدين والايديولوجيا، وتعميم قيم مثل تداول السلطة واحترام حريات التجمع والتصويت والانتخاب... وهذا يتطلب الوقت والممارسة من أجل خلق مؤسسات المجتمع المدني التي ترتكز على أسس الحوار والمشاركة والتمتع بالحقوق والحريات السياسية، والتي يمكنها أن تساهم في إرساء وعي ثقافي ملائم للديمقراطية، به تتحقق إرادة الشعب في تحمل مسؤولياته مع السلطة وتجاوز الأزمات الآنفة الذكر.

الفصل الثالث

الإنسان العربي والتنمية: حقوق الإنسان ركيزة محورية لأي انطلاقة تنموية(*)

أسامة عبد الرحمن(**)

تقديم

تركز الدراسة، إلى حد كبير، على حقوق الإنسان في الوطن العربي وكان اعتمادها كبيراً على محصلة ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي التي عقدت في هيلينتال (النمسا) في ٢٧ ـ ٢٩ أيار/مايو ١٩٨٨، وشارك فيها عدد غير قليل من المهتمين بهذه القضية التي تمثل قضية القضايا بالنسبة إلى التنمية والأمن القومي.. ومما لا جدال فيه أن الإنسان هو محور التنمية الفعلية، وسيلة وغاية.. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون هناك مثل هذه التنمية دون إطلاق قدرات الإنسان وطاقاته وحشدها واستثمارها الاستثمار الأمثل في سبيل بلوغ غايات التنمية الفعلية ومراميها. ورغم أن هذه التنمية تمثل تطلعاً ومطمحاً لدول العالم الثالث فإن مسار التنمية في هذه الدول، غالباً، مسار مغلوط، وعثرات التنمية كثيرة، وسجل التنمية يغلب عليه الفشل. وتزداد الهوة اتساعاً بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، ذلك أن الدول المتقدمة أصبحت التنمية فيها، إلى حد كبير، عملية تلقائية متلاحقة القفزات والإنجازات، في الوقت الذي لا تزال فيه الدول المتخلفة مشدودة إلى التخلف محاصرة في ردهاته، وأفضى بها المسار

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٣١ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٠)، ص ٤ ـ ١٦.

(**) أستاذ في كلية العلوم الإدارية في جامعة الملك سعود ـ الرياض.

المغلوط للتنمية إلى جعلها رهينة مزالق ومآزق عديدة.

أولاً: منطلق دور الإنسان

عندما يكون الإنسان مهمشاً ومضطهداً فلا ينتظر منه أن يكون له دور فعال في التنمية الفعلية، إذ لا بد من أن يكون الإنسان مشاركاً ومنتجاً. ولن يكون ذلك دون إتاحة الفرص لانطلاق قدراته وتأهيله التأهيل النوعي الجيد لاكتساب المعرفة والمهارة وزيادة رصيده منهما في إطار المواصلة المعرفية والمهارة المتطورة. ولا بد، في كل الأحوال، من أن يتوافر لديه ما فوق الحد الأدنى من حقوق المواطنة متواكبة مع واجباتها، الأمر الذي يرسخ الشعور بالانتماء والإخلاص والحماسة والعمل الدؤوب والحرص على المال العام والمصلحة العامة. ومن أهم حقوق المواطنة تمتع الإنسان بقدر مناسب من الحرية والمشاركة في صنع القرار من منطلق تأكيد مسؤوليته المجتمعية وانتمائه. ويتطلب ذلك التركيز على إعداد الفرد وتنمية قدرته على التعلم الذاتي المستمر وملاحقة المعرفة المتجددة واستيعابها وتأصيلها واكتساب المهارات المتقدمة، ويحتاج ذلك إلى تشجيع مبدأ المبادرة والتدريب على ممارسة التفكير العلمي المتكامل والتربية المتفتحة التي تشجع التعبير المستقل(١).

ولعل الإنسان على صعيد الوطن العربي قد زاد تهميشه بصرف النظر عن التفاوت النسبي في بعض الأحيان. وفي الأقطار العربية التي خاضت نضالاً ضد الاستعمار، كان للإنسان دور في هذا النضال، تمثل فيه وانبثق منه وترسخ به قدر من الوعي السياسي الذي كان من الممكن استثماره في مسيرة هذه الأقطار وتطلعها نحو التنمية انطلاقاً نحو التحرر الفعلي بعيداً عن الهيمنة الاستعمارية والتبعية. ولكن هذه الأقطار انطمس فيها ذلك الوعي أو حوصر تحت مظلة السعي إلى التحول الاجتماعي والعدالة الاجتماعية. وحتى إن كان السعي في بعض هذه الأقطار مخلصاً، من حيث المبدأ، في استهداف التحول الاجتماعي والعدالة الاجتماعية فإن ذلك لم يتحقق بالصورة المرجوة وفي الوقت ذاته، إذ كان ذلك على حساب الحرية السياسية والاجتماعية والفكرية بحيث لم يكن هناك حتى الحد الأدنى من هذه الحرية. ومهما كان التبرير وراء ذلك ومنطلقه أن التحول الاجتماعي

---

(١) علي خليفة الكواري، **نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة: الملامح العامة لاستراتيجية التنمية في إطار اتحاد أقطار مجلس التعاون وتكاملها مع بقية الأقطار العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٢.

والعدالة الاجتماعية هما المنطلق الأساسي نحو التنمية في إطار ايديولوجية معينة، وأن ذلك يقتضي حشد الطاقات في سبيل تحقيق ذلك الهدف بمنأى عن الحرية السياسية والاجتماعية والفكرية التي قد تبعثر الجهد وتثير الخلاف والانقسام، فإن مثل ذلك التبرير تجاهل أن الحرية السياسية والاجتماعية والفكرية، بما تتيحه من فرص المبادرة والاجتهاد وترسيخ الشعور بالولاء والانتماء، ناهيك عن كونها من بين حقوق المواطنة، يفترض أن تساهم في السعي، إن كان جاداً، إلى التنمية الفعلية ومن بين أهدافها العدالة الاجتماعية إلى جانب العدالة السياسية والاقتصادية.

ولم تنجح أمة من الأمم، في مضمار التطور، إلا عندما فرضت ظروف وجودها وتطورها الاقتصادي والاجتماعي - وغيرهما - أسلوباً للتعامل الاجتماعي - السياسي يمكن كل فرد من استغلال طاقاته إلى أبعد الحدود، وذلك بتوافر الحرية والمبادرة، والتفكير المستقل، وعدم الخوف من العقاب، وإتاحة الفرصة للرضا بنتائج العمل، وإعطاء العقل دوره للمحاكمة على أساس من الأدلة الموضوعية والمقارعة. كل هذه الصفات الشخصية من لوازم التنمية ومن مظاهرها في وقت واحد. وقد عزز التراث هذه القيم التي كان لها الفضل في النهضة الفكرية والعلمية التي شهدتها الدولة العربية الإسلامية(٢). ولعله، عبر حقب التاريخ العربي، غلب التفرد بالسلطة والاستبداد، غير أن جذور القيم الأصيلة في التراث الحضاري العربي الإسلامي كبح جماح ذلك في بعض الأحيان، وفي الوقت ذاته كان الالتزام بها سنداً قوياً للريادات الإصلاحية ذات التأثير الكبير في الساحة المجتمعية، كما أن هذه الريادات الإصلاحية بذلت الكثير من التضحية في سبيل أداء دورها على الساحة المجتمعية وترسيخ تلك القيم الأصيلة. ومن الإنصاف الإشارة إلى أنه حتى في الحقب التي غلب فيها التفرد بالسلطة والاستبداد كان الاجتهاد متاحاً، ومن منطلق ذلك كان هناك قسط من الحرية الفكرية والسياسية والاجتماعية.

ثانياً: التفرد بالسلطة

من اللافت للانتباه في التاريخ المعاصر أن يكون التفرد بالسلطة والاستبداد قاسماً مشتركاً في دول العالم الثالث، بصفة خاصة، وأن يكون أقوى وأشد تسلطاً بما يستورده من وسائل القمع والمحاصرة وما يستخدمه من عنف جائر. وتؤكد

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، أن الوطن العربي شأنه شأن العديد من الدول النامية ـ إن لم يكن أغلبها ـ يعاني الاستبداد والطغيان والجور في الحكم، إذ استفحل الإرهاب الذي يجر إلى الإرهاب، وغلب القمع والتعذيب والتنكيل بالمعارضين وبأصحاب الفكر المغاير[٣]. ويشير جاسم السعدون[٤] إلى أن حق إبداء الرأي والمشاركة في القرار السياسي وحرية البحث، هي قضايا تجمع السلطة في الأقطار العربية على عدم تبنيها وإن تفاوتت درجاتها. وهذا التوجه، إلى جانب كونه يزيد من تفكك الجبهات الداخلية ونزوع الأفراد إلى التطرف ويدفع إلى سلطة اتخاذ القرار من هم أقل التزاماً وأكثرهم عنفاً عند الضرورة، لا يساهم بشكل إيجابي في صناعة الإنسان الذي يخدم ذاته وقدراته ويكون صالحاً لأداء دوره في التنمية الفعلية، بل على العكس من ذلك فإنه يقوض الطاقات ويهدر الإمكانات ويجعل هذه الأقطار ـ قطرياً وقومياً ـ عرضة للتخلف المطلق والنسبي في الصراع من أجل التقدم.

وفي بعض الأقطار العربية إبان المد القومي لم ينتصر للديمقراطية باسم العدالة الاجتماعية والتحول المجتمعي. وفي هذا الإطار، استخدم العنف والتعسف في محاربة الفكر المغاير أو الطرح المغاير، وكانت محاولة تحقيق العدالة الاجتماعية والتحول المجتمعي على حساب حقوق الإنسان في التعبير، وعلى حساب الديمقراطية بصفة عامة. ولعل عدم إطلاق طاقة الإنسان وقدراته وحشدها، حتى بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية أو التحول المجتمعي، كان من بين الأسباب الرئيسة وراء قصور تلك المحاولات عن تحقيق الهدف المرجو منها. ومن المعروف أنه في هذه الأقطار، وإن كان سعي بعضها في ما يبدو جاداً إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والتحول المجتمعي، فإن الديمقراطية حوربت وفي إطار ذلك حورب الفكر المغاير والطرح المغاير تحت شعار الثورة المضادة. ومهما يكن التبرير وراء ذلك، الذي ينطلق إلى تأكيد أهمية حشد كل الجهد لمحاربة جيوب الإقطاع والفساد والتصدي للاستعمار، بهدف تحقيق التحول المجتمعي والتحرر الفعلي من الاستعمار والتصدي لأطماعه، فإن الديمقراطية ما كان من المفروض أن تكون بمثابة الضريبة وتأتي هذه المحاولات على حسابها. كان من المفروض أن تسعى هذه

---

(٣) مهدي الحافظ، «ندوة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي»، هيلينتال (النمسا)، ٢٧ ـ ٢٩ أيار/مايو ١٩٨٨،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٧ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨)، ص ١٩٥.

(٤) جاسم السعدون، «دور القطاع الخاص في التنمية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة تحويل المؤسسات العامة إلى القطاع الخاص ودور البورصات، الدار البيضاء، ٦ ـ ٨ أيلول/سبتمبر ١٩٨٨، ص ١٢ ـ ١٣.

الأقطار إلى تحقيق التحول الاجتماعي الهادف وتحقيق التحرر الفعلي من الاستعمار، ولكن الديمقراطية الحقة ليست مناقضة لذلك بل من الممكن أن تتيح الفرصة لبلورة مثل هذا التوجه وترسيخ الاقتناع الذاتي الذي يمكن الإنسان من المساهمة وأداء دور فاعل في هذا التوجه.

ومن اللافت للنظر أنه في عدد من الأقطار العربية وعدد من دول العالم الثالث، التي خاضت نضالاً طويلاً ومريراً تمخض عن وصول قيادات مواطنة إلى سدة السلطة ورفعت شعار التحول الاجتماعي والتصدي للاستعمار وأطماعه، فإنه في هذه الأقطار التي ساهمت فيها القاعدة المجتمعية مساهمة كبيرة في ذلك النضال الطويل والمرير وانبثق من هذه المساهمة وعي مجتمعي مساند لتلك القيادات المواطنة ومناهض للاستعمار، سرعان ما تمحورت السلطة حول فرد واحد ابتعد كثيراً عن القاعدة المجتمعية وأصبحت الفجوة كبيرة بين هذه القيادات وبين القاعدة المجتمعية. وفي إطار التفرد بالسلطة همشت القاعدة المجتمعية إلى حد كبير وهمش دور الإنسان على الساحة المجتمعية وفرضت عليه إرادة فوقية فردية دون أن يكون له دور في صنع القرار بل حتى دون أن يكون له حق الطرح المغاير، في وقت كان من المفروض أن تنبثق تلك الإرادة من الإرادة المجتمعية. ولعل بعض هذه الأقطار اتخذ من أسلوب الحزب الواحد منهجاً بدا معه أن قطاعاً كبيراً من القاعدة المجتمعية، في إطار ذلك الحزب، يمكن أن يساهم في صنع القرار وإتاحة الفرصة لقدر من الديمقراطية يسمح بالطرح المغاير وإن لم يسمح بالفكر المغاير على اعتبار أن هناك هدفاً أو أهدافاً قومية مصيرية في إطار توجه منهجي محدد، وأنه لا يمكن إتاحة الفرصة للفكر المغاير حتى لا يكون هناك خروج عن التوجه المنهجي المحدد، الأمر الذي قد يساعد على تقويضه. ولكن تجربة الحزب الواحد في العديد من الأقطار العربية ودول العالم الثالث لم تنجح أو صاحبتها بعض النزعات الفردية للتفرد بالسلطة فأسقطتها، ولذلك سرعان ما تلاشى دور الحزب الواحد وتمحورت السلطة حول فرد واحد. وعندما تتمحور السلطة حول فرد واحد حتى ولو كان توجهه الإصلاحي جاداً، فإنه سرعان ما يحاط بسياج من المطبلين والممجدين، وتتضخم الأجهزة الأمنية على وجه الخصوص وتمارس دوراً تعسفياً عنيفاً في ملاحقة حقوق الإنسان الأساسية وإسقاطها تحت سياط التعسف والعنف، رغم أنه في عدد من الأقطار العربية ودول العالم الثالث كان النزوع إلى التفرد بالسلطة مطمحاً من الأصل. وبالطبع، فإنه في مثل هذا الوضع تحيط السلطة نفسها بزمرة من المطبلين والممجدين وتكون إرادة السلطة ذاتها مهمشة لدور الإنسان وحقوقه الأساسية وتعطي الحق المطلق للأجهزة الأمنية المتضخمة لتمارس دورها التعسفي

في إسقاط حقوق الإنسان الأساسية تحت سياط التعسف. وفي كل الأحوال فإن الاستبداد والاضطهاد يمدان سلطتهما على الساحة المجتمعية التي لا حق للإنسان فيها إلا الانحناء للإرادة الفوقية والامتثال لها أو الصمت المطبق حيالها. وهل هناك تهميش للإنسان أكثر من ذلك؟ وأنى له أن يطالب بحقوقه الأساسية، وبذلك يتلاشى الدور المرجو له في تحقيق الأهداف القومية المصيرية؟

ثالثاً: حقوق الإنسان

إن حقوق الفرد وواجباته ركائز أساسية مترابطة ضمن الإطار الاجتماعي المقبول لدى القاعدة المجتمعية العريضة، ولهذا فإن الانتقاص من حق من حقوق الإنسان يخل بالوشيجة المترابطة بين حقوقه. وتشمل حقوق الإنسان الأساسية حقه في الأمان لكي يضمن قوته وكرامته ونماءه بما يعود بالنفع على المجتمع كله. ويظل الهدف الأساسي السامي في تمتع الإنسان بحقوقه مطمحاً طبيعياً وأصيلاً. ومقومات هذا الهدف سيادة الشرع والقانون العادل، وضمان الحرية الفكرية وصون الحقوق الأساسية وتحقيق التنمية ذات المحصلة الاقتصادية المتوازنة والظروف الاجتماعية المنصفة(٥).

إن مثل هذه الحقوق مطلب طبيعي في بعده الإنساني وهي في الوقت نفسه ركيزة أساسية لأي انطلاقة تنموية جادة، ذلك أن هذه الانطلاقة تقتضي ترسيخ هذه الحقوق التي يترسخ معها الشعور بالانتماء والإخلاص والحماسة والدأب، ثم تقتضي الانطلاقة التنموية الجادة التأهيل والتدريب الجيدين نوعياً لاكتساب المعرفة والمهارة في المجالات التي تتطلبها تلك التنمية. إن ذلك الشعور حين يقوي الرغبة في اكتساب المعرفة والمهارة يتيح الفرصة للإبداع والابتكار من خلال ارتياد آفاق المعرفة دون قيود - فكرياً وتقانياً - الأمر الذي يزيد الرصيد من الوعي والمعرفة، ويساعد على توطين التقانة وهي محور من بين محاور مهمة على صعيد التنمية الفعلية الشاملة.

والمؤسف أن الوضع في العديد من الأقطار العربية ومعظم دول العالم الثالث يتجاهل هذه الحقوق ومدى أهميتها كركيزة محورية لأي دور فعال وواع على صعيد التنمية الفعلية، رغم تغني هذه الأقطار والدول بمطمحها التنموي ومحاولاتها لتحقيق أهداف التنمية. وإذا كان الإنسان وسيلة التنمية وغايتها، فكيف تطمس

---

(٥) الحائط، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

حقوقه وتسلب إرادته ويهمش دوره؟ وكيف يكون غايتها ومحصلة المسار التنموي المغلوط دون أن يكون له، في الغالب، دور منتج وفعال فيه، ودون محصلة تنموية حقيقية تحقق له الارتقاء الحضاري والنضج والوعي والرخاء والرفاهية؟ وإذا كانت الأقطار العربية الغنية بمواردها المالية النفطية قد سعت إلى إيجاد البنى الأساسية وعدد من الخدمات على مستوى يبدو مضاهياً لما هو في الدول المتقدمة، فإنه من الجدير الإشارة إلى أن هذه اعتبرت غاية في حد ذاتها ومظهراً حضارياً تسلط عليه الأضواء الإعلامية وليس للإنسان دور منتج فعال في ذلك كله غالباً. وما يبدو رفاهاً ورخاءً ليس مرتكزاً على جهد ذاتي يضمن له الاستمرار والتطور وهو مرهون بالموارد المالية النفطية، ناهيك عن أن هذه الموارد المالية النفطية أفرزت قيماً زادت من تهميش المواطن. وحتى في الأقطار العربية غير النفطية كان للنفط تأثير في أكثرها وتلاحم مع الاستئثار بالقرار استئثاراً بقدر كبير من الموارد المالية سواء أكانت محصلة النفط أم غيره، وقلة محدودة جداً مثلت سقوفاً مرتفعة للثروة على صعيد قاعدة مجتمعية عريضة تسعى وراء حاجاتها الأساسية بشق الأنفس غالباً.

ولقد أكدت ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي[٦] على أن «النظرة القاصرة إلى حقوق الإنسان في الوطن العربي امتدت إلى الميادين الاقتصادية والاجتماعية، فقد أهمل تقدير حق الإنسان بثروات الوطن ومساهمته بتنمية هذه الثروات مما أفسح المجال للاستغلال ووضع البلاد في موضع التابع للهيمنة الاقتصادية الدولية بسبب سوء التدبير ورسم خطط تنموية خاطئة. وقد أدى هذا إلى خلق خلل بالمستويات الاقتصادية وظهور بعض الجوانب السلبية في المجتمع كالفردية الاتكالية والتفاوت في الدخول والانقياد إلى مآرب طفيلية أجحفت بحق الفرد والمجتمع». كما أكدت على وجود هدر في الموارد والثروات الطبيعية الوطنية، الأمر الذي يؤدي إلى غلبة الفساد الإداري ـ وهو ذو أبعاد متعددة ـ وتدني مستويات المعيشة وتزايد التفاوت الاجتماعي والاقتصادي مع طغيان النزعات الفردية والجشع المتمثل في النمط الاستهلاكي غير المتوازن، الأمر الذي زاد من حدة الفوارق الاجتماعية[٧].

وإذا كان بعض الأقطار العربية وعدد من دول العالم الثالث في أعقاب حصوله على الاستقلال قد تسنم السلطة فيها بعض من لديهم توجه جاد نحو التغلب على التخلف، الذي ترك المستعمر هذه الأقطار والدول في ردهاته، وأعلن

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الحرب على التبعية ورفع شعار التحرر الاقتصادي ومبادئ العدالة والحرية والمساواة، فإنه في معظم هذه الأقطار والدول ـ إن لم تكن كلها ـ اتسعت بمرور الوقت الفجوة بين القيادة وبين القاعدة المجتمعية وتسلطت الأجهزة الأمنية حتى على الحقوق الأساسية للإنسان، رغم أن المبرر لتوسع هذه الأجهزة الأمنية وزيادة قبضتها كان متمثلاً في ضرب القوى المناوئة للإصلاح أو المتعاونة مع الاستعمار. وكما سبقت الإشارة، فإن المحاولة لتحقيق الإصلاح على أساس العدالة الاجتماعية والاقتصادية كانت منذ البداية على حساب الديمقراطية ثم وصل بها الأمر إلى رفض الطرح المغاير أو المختلف ـ حتى ولو كان في إطار النسق العام السائد ـ وأسقطت بالطبع حتى الحقوق الأساسية للإنسان. ولذلك فإن واقع الحال في معظم الأقطار العربية رغم اختلاف منهجها السياسي والاقتصادي والاجتماعي لا يكاد يكون مختلفاً وإن كان هناك بعض التفاوت النسبي، إذ إن ثمة هوة بين الحاكم والقاعدة المجتمعية، وانحراف المبادئ عن أهدافها المعلنة، وبين القول والشعار والمبدأ من ناحية، والتطبيق والممارسة من ناحية أخرى[٨]. وهذه الفجوة الكبيرة بين صانع القرار والقاعدة المجتمعية تمثل وضعاً يسعى فيه صانع القرار ما في وسعه إلى استمرار الاستئثار بتفرده باتخاذ القرار. وهو في سبيل ذلك، يسخر ما يمكن من أساليب القمع ويلاحق من خلال الأجهزة الأمنية والإعلامية حتى أي مصداقية للفكر، إذ تلاحق الأجهزة الإعلامية، بدورها القمعي، حتى مصداقية الكلمة. وهذا الهاجس الأمني المهيمن على الأنظمة السياسية في معظم الأقطار العربية لا يقبل بالطبع الطرح المختلف أو المغاير، ناهيك عن الطرح المعارض أو وجهة النظر المعارضة، وحينما يظل هذا الهاجس الأمني مهيمناً فإن قضية التنمية وغيرها من القضايا مما يتصل بها لا تمثل أي درجة في سلم الأولويات. ولهذا فليس من المستغرب أن تكون التنمية متعثرة أو فاشلة، هذا إذا افترضنا جدلاً أن هناك قدرة على التصور الواضح للتنمية الفعلية ومرتكزاتها ومنطلقاتها وأهدافها وما تتطلبه من إرادة جادة وحشد للطاقات والإمكانات واستثمار للموارد في سبيل بناء الكيان القوي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً وإدارياً.

رابعاً: المشاركة المجتمعية والهاجس الأمني

لعل المهتمين بقضايا التنمية غالباً ما يشيرون إلى أهمية المشاركة المجتمعية أو الإرادة المجتمعية ويقفون عند ذلك دون أن يخوضوا كثيراً في مدى إمكانية تحقيق

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

المشاركة المجتمعية أو الإرادة المجتمعية أو كيفية تحقيقها. وتجدر الإشارة إلى أن المهتمين بقضايا التنمية يؤكدون على أهمية القرار السياسي أو أهمية ترشيد القرار. ولا جدال في أن القرار السياسي، في ظل التفرد باتخاذه، هو الطابع الغالب. ولا يمكن في ظل هذا التفرد ترشيد القرار السياسي، إذ إن ترشيد هذا القرار يعني في مضمونه مشاركة في اتخاذ القرار أو توجهه، ويعني تنازلاً من صانع القرار عن تفرده في اتخاذه، وهو أمر يبدو مستحيلاً من استقراء الحركة التاريخية المعاصرة على الأقل. ولعل مجريات الأمور على ساحة العديد من الأقطار العربية تعطي دلالة كبيرة على ذلك. وحتى في الأقطار التي يبدو أن فيها بعض التوجه الديمقراطي، فإن مثل هذا التوجه ليس منبثقاً من إرادة مجتمعية وقد يكون محاولة لاستيعاب بعض ردات الفعل على الصعيد المجتمعي أو تحت ضغط ظروف تزول بزوالها.

والأنظمة السياسية في معظم الأقطار العربية، رغم ما يبدو من اختلاف في توجهها أو منهجها، يظل الهاجس الأمني في الإطار المطروح قاسماً مشتركاً بينها، وهذا الهاجس الأمني يدفع إلى مزيد من البطش والقمع والاضطهاد والاستبداد، وهو بالطبع، في الوقت ذاته يطمس إرادة الإنسان كما يطمس حقوقه الأساسية. ولعل وضعاً مثل هذا يضع الأنظمة السياسية ذاتها في وضع مستضعف تركن فيه غالباً للقوى الخارجية التي تمهد لذلك وترسخه من منطلق مناوءتها لأي إرادة مجتمعية في الأقطار العربية ومناوءتها لأي تنمية فعلية في هذه الأقطار. وإذا كان هذا هو توجه الاستعمار الجديد المهيمن على الساحة العالمية اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وتقانياً فإن أطماعه واستراتيجيته بالنسبة إلى الأقطار العربية، على وجه الخصوص، يزيد منها تحالفه الاستراتيجي مع العدو الصهيوني وتلاقي مصالحهما في ضرب الإرادة المجتمعية، وإبقاء الأنظمة السياسية مستضعفة، وأداة في الوقت ذاته لضرب الإرادة المجتمعية، وكذلك إبقاء الأقطار العربية في ردهات التخلف أو عثراته، غير قادرة على تلمس نقطة البداية الصحيحة للتنمية الفعلية الشاملة. ولقد أشارت ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي إلى معاناته ـ كما سبقت الإشارة ـ الاستبداد والطغيان والجور في الحكم، كما هو الحال في دول العالم الثالث إجمالاً، إلا أنها أكدت على «أن الوطن العربي إضافة إلى ذلك له معاناته الخاصة بسبب التدخلات والضغوط الأجنبية واحتلال الأرض الفلسطينية واغتصاب حقوق المواطن وتوطين النازحين الأجانب»[٩].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

وفي الأقطار العربية التي لم تخض نضالاً طويلاً ومريراً ضد الاستعمار كان المسار مختلفاً، ولكن المحصلة النهائية تبدو متماثلة مع الأقطار العربية التي خاضت نضالاً طويلاً ومريراً ضد الاستعمار وذلك بالنسبة إلى تمحور السلطة حول فرد واحد وهيمنة الإرادة الفوقية على الساحة المجتمعية. واختلاف المسار أن الأقطار العربية التي لم تخض نضالاً طويلاً ومريراً ضد الاستعمار تمحورت السلطة فيها منذ البداية حول فرد واحد في غياب قاعدة مجتمعية انبثق فيها وعي مجتمعي من خلال مساهمتها في ذلك النضال وربما وفق نسق هيأه الاستعمار ذاته، ولذلك فإن الإنسان مهمش منذ البداية وحقوقه الأساسية مسقطة. وفي الأقطار العربية النفطية على وجه الخصوص كان للثروة المالية النفطية التي تعتمد عليها هذه الأقطار اعتماداً كبيراً، يكاد يكون كلياً في بعض الأحيان، تأثير زاد من تهميش الإنسان وهيمنت الإرادة الفوقية وامتدت المظلة الأمنية بتعسفها وعنفها على الساحة المجتمعية، رغم أن القاعدة المجتمعية مغلوبة على أمرها وبعيدة إلى حد كبير عن التجربة النضالية التي مارستها القاعدة المجتمعية في الأقطار العربية التي خاضت نضالاً طويلاً ومريراً ضد الاستعمار.

ولكن حتى هذه الأقطار لم تكن بمعزل تماماً عن مجريات الأمور في باقي أقطار الوطن العربي وكانت فيها بين وقت وآخر ردة فعل للعنف الرسمي، وإن لم تكن بمستوى ردة الفعل في عدد من الأقطار العربية التي تمرست من خلال نضالها الطويل والمرير ضد الاستعمار. وجسدت ردة الفعل هذه تيارات متعددة، ولكن يبدو أن التيار الديني ليس بقوة التيار الوطني في الأقطار العربية ذات النضال الطويل والمرير ضد الاستعمار، إلا أن التيار الديني استطاع، تحت مظلة الدين التي تستقطب قطاعاً عريضاً من المجتمع، أن يكون قوياً خصوصاً أن الأنظمة السياسية التي تحاول أن تجعل من الدين ركيزة شرعيتها وجدت نفسها تواجه معادلة صعبة للغاية في مجابهة هذا التيار. ومن الإنصاف التأكيد على أن التيار الوطني رغم صغر قاعدته فإنه في انسجام مواقفه مع التيار الوطني على صعيد الوطن العربي إجمالاً، في الستينيات على وجه الخصوص، حاول أن يرسخ في منهجه الفكري وطرحه السياسي مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، إلا أنه كما هو معروف ـ في أعقاب الهزيمة العربية في سنة ١٩٦٧ ـ انحسر المد الوطني وبدأت بوادر ما يسمى الصحوة الدينية أو التطرف الديني واكتسبت قوة كبيرة على الصعيد المجتمعي. وليس معنى ذلك أن التيار الديني الإصلاحي هو محصلة هذه الصحوة الدينية أو التطرف الديني، بل إن التيار الديني الإصلاحي ظهر منذ أمد وخصوصاً في بداية ما يسمى بعصر النهضة تجاوزاً مروراً بفترة النضال ضد

الاستعمار. ولعله من المعروف أن هذا التيار الديني الإصلاحي كان ذا طابع وطني في الغالب وإن شابت بعضه شوائب. والصحوة الدينية أو التطرف الديني يختلف في نهجه وطرحه وأسلوبه اختلافاً كبيراً عن التيار الديني الإصلاحي ذي الطابع الوطني، فهو في نهجه أكثر تشدداً، وفي طرحه أكثر صرامة، وفي أسلوبه أكثر عنفاً. والدين في جوهره يحث على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة. ولعل المنهج والطرح والأسلوب الواعي لترسيخ هذه المبادئ وتجذيرها في إطارها الموضوعي مطلب ومطمح لكل فرد في المجتمع من منطلق تأكيد الحقوق الأساسية للإنسان المسلم، وكذلك غير المسلم في المجتمع العربي الذي حرص الإسلام على ضمان حقوقه الأساسية.

والعنف غير الرسمي غالباً ما يكون ردة فعل ضد العنف الرسمي الذي يزداد ضراوة، فيزيد من عنف ردة الفعل مع أنه في بعض الأحيان قد يكون العنف غير الرسمي في أعقاب وعود ظلت تحاور نفسها أو في أعقاب فترة من الرواج الاقتصادي... وهي ليست بالضرورة رواجاً قائماً على ركائز ذاتية مستقرة ومستمرة أو لأوضاع اقتصادية واجتماعية يهيمن عليها غياب العدالة الاجتماعية والتفاوت الكبير في توزيع الدخل. والعنف الرسمي يملك العديد من أساليب القمع التقليدية والمتطورة، إلا أن العنف غير الرسمي تعددت أساليبه في الوقت نفسه. وبطبيعة الحال فإن هذه الحلقة من العنف الرسمي والعنف غير الرسمي لا تتيح الاستقرار الذي هو ضرورة ملحة من بين ضرورات عدة لتحقيق التنمية. وتجدر الإشارة إلى أن العنف الرسمي غالب في معظم الأقطار العربية، أما العنف غير الرسمي فيكاد يتفاوت كثيراً بين الأقطار العربية.

إن المسار التنموي المغلوط في معظم الأقطار العربية، وهيمنة الهاجس الأمني على الأنظمة السياسية وتوجهاتها، وإسقاط حقوق المواطن وتهميشه وتهميش دوره، أسباب رئيسية للوضع القائم في معظم الأقطار العربية، إذ إن المرتكز المحوري للتنمية الفعلية يقتضي دون جدال أن يكون التوجه التنموي منطلقاً من بداية صحيحة وجادة مستهدفاً تحقيق أهداف التنمية الفعلية الشاملة المتمثلة في الكيان القوي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً وإدارياً. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بدور فعال ومشارك للقاعدة المجتمعية العريضة انطلاقاً من تمتعها بحقوقها الأساسية واستثمار قدراتها وإطلاق طاقاتها اعتماداً على تأهيلها وتدريبها التأهيل والتدريب المطلوبين نوعياً وكمياً، وشعورها بمشاركتها الفاعلة مما يرسخ شعورها بالانتماء وإخلاصها وحماستها ودأبها.

والوضع في معظم الأقطار العربية تتمثل فيه الأوزار التالية:

١ ـ التفرد التسلطي في اتخاذ القرار.

٢ ـ الفجوة الكبيرة بين صانع القرار والقاعدة المجتمعية العريضة.

٣ ـ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الناتجة من المسار التنموي المغلوط.

٤ ـ ركون الأنظمة السياسية في معظم الأقطار إلى قوى خارجية.

٥ ـ تهميش الإنسان وسلب إرادته وحقوقه الأساسية.

خامساً: الخطاب الرسمي وحقوق الإنسان

من اللافت للنظر أن الخطاب الرسمي في ظل التفرد باتخاذ القرار ينطلق في قراراته من منطلق أن تلك القرارات «بناء على رغبة الشعب» أو «تحقيقاً للإرادة الجماهيرية» أو «بناء على ما تقتضيه المصلحة العامة» أو «تحقيقاً لمصلحة الوطن والمواطن». ومثل هذا الخطاب الرسمي منطلقه توجه فردي ولا يتمثل فيه حتى مجرد الاستقراء الموضوعي لـ «رغبة الشعب» أو «الإرادة الجماهيرية» أو «المصلحة العامة» أو «مصلحة الوطن والمواطن». وهذا الخطاب الرسمي يغلب على الأنظمة السياسية في معظم الأقطار العربية وهي تعطي نفسها حقاً مطلقاً في اتخاذ ما تشاء من قرارات، وحقاً مطلقاً في اعتبارها المشرّع والموجه والمقرر والمتحدث باسم الجميع. والجميع ليس لهم صوت أو دور أو حق أو إرادة.

والفجوة الكبيرة بين صانع القرار والقاعدة المجتمعية تناقض في حد ذاتها الخطاب الرسمي وتستبعد تماماً حتى القدرة على الاستقرار الموضوعي لإرادة أو رغبة أو مصلحة القاعدة المجتمعية، وهي في الوقت ذاته تمثل إلى حد كبير المصلحة العامة. وإذ يتمثل الاستبداد والاضطهاد والقمع، في إطار التفرد باتخاذ القرار وتمحور الاهتمام حول الاستئثار به، فإن ذلك أكثر من دليل على أن الخطاب الرسمي يخادع ذاته خصوصاً أن المجتمع يشكو من وطأة الاضطهاد والاستبداد والقمع. وكما يشير جاسم السعدون، فإن نظرة إلى تقرير منظمة العفو الدولية تعطي انطباعاً غير مشرف عن حال الإنسان في وطننا العربي وتفوقنا من حيث عدد المصفحات وعدد المعتقلين ونماذج وأنماط معاملة السجين[١٠].

ومنذ أقدم العصور، كان للفرد دور ـ إلى حد كبير ـ في النمط القبلي،

---

(١٠) السعدون، «دور القطاع الخاص في التنمية،» ص ١٢ ـ ١٣.

بحكم قدرته حتى في ظل السلب والنهب والغزو والحرب. ولا يتمثل التفرد المتسلط في زعيم القبيلة في اتخاذ القرار كما يتمثل في العصر الحالي، إذ تتمثل المشورة حتى بالنسبة إلى ذوي المكانة في القبيلة على الأقل. وجاء الإسلام مرسخاً للحقوق الأساسية للإنسان، ومن بينها مساءلة الحاكم. وتؤكد ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي على أنه «عرف التاريخ العربي ـ الإسلامي ورسخ قيماً قوامها المحبة والاخاء والشورى والعدل وغيرها من القيم التي لم تكن قط دخيلة على هذه المنطقة، وأكدت على الأسس الجوهرية التي لا بد من اعتمادها في سبيل تعزيز كرامة الفرد وإيمانه بحقه، ومن ثم ضمان مكانته في المجتمع ليتفاعل معه ويساهم في دعمه وتطويره ويحسن استخدام طاقاته. وأهم هذه الأسس هو ضمان حرية الفرد الكاملة وضمان تمتعه بحقوقه الإنسانية الثابتة مع التأكيد الفعلي على دوره في المجتمع وكذلك على دور المجتمع كله في ضمان الحريات والحقوق وممارستها في نطاق العدالة والمساواة»(١١).

ورغم أن حقب التاريخ العربي الإسلامي قد مرت بعهود من الاضطهاد والاستبداد، فإنه من ناحية كان في الغالب ضد القوى المناوئة وكانت هناك ريادات دينية لها قاعدتها البحثية العريضة، ولهذا ظلت إلى حد كبير بعيدة عن المساس بالحقوق الأساسية للإنسان وكان الاجتهاد متاحاً وهو ليس اجتهاداً يتلاحم مع إرادة السلطة أو يعطيها شرعية قراراتها، كما هو الحال في معظم أقطار الوطن العربي حيث أصبحت المؤسسة الدينية من مؤسسات السلطة، وإن كان من الإنصاف الإشارة إلى أن هناك تيارات دينية وخصوصاً التيارات الدينية المتطرفة التي قد تخرج عن إطار المؤسسة الدينية التقليدية وتوجهها. وكما سبقت الإشارة فهي تمثل ردة فعل للأوضاع القائمة ومحاولة للبحث عن مخرج بالرجوع إلى الجذور واستخدام العنف ما أمكنها ذلك. وتجدر الإشارة إلى أنه حتى في بعض عهود الاضطهاد والاستبداد عبر حركة التاريخ العربي لم تكن السلطة تملك من وسائل القمع ما أصبح بالإمكان امتلاكه من وسائل متطورة ومتعددة في العصر الحاضر.
وغدا الوضع في الأقطار العربية بمثابة أنماط من الأنظمة والعلاقات البعيدة كل البعد عن الديمقراطية وحقوق الإنسان. والعداء للديمقراطية تلاقت عليه أنظمة متباينة في الأصول الفكرية والاجتماعية ومتناقضة في البرامج السياسية والأشكال التنظيمية، وأصبح التأليه للسلطة ـ والمديح إلى ما يشبه التأليه ـ في إطار قطري تغذيهما أجهزة إعلام باتت متخصصة في ذلك، وكتل من القوى والأفراد تجيد

(١١) الحافظ، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

المسايرة والتملق. وتلاحم مع ذلك نمو مذهل في أجهزة المراقبة والتفتيش والملاحقة والتنصت والتجسس[١٢].

إن السياسة الرسمية يجب أن تنطلق من توجه جاد نحو إتاحة الفرصة لانطلاق قدرات الإنسان، ولعل التعبير الحقيقي عن هذه السياسة لا يكون عن طريق ضمان حقوق الإنسان وتأكيد حرية الفكر وإتاحة الفرصة للتعبير وتوفير وسائل النشر ووسائط الاتصال فحسب، وإنما إضافة إلى ذلك كله يكمن التعبير الحقيقي في توجه التشريع وفعالية القضاء وقدرتهما على تأكيد هذه الحقوق[١٣]. ولكن كيف ينتظر من السياسة الرسمية أن تنطلق نحو ذلك التوجه بطريقة جادة إن لم تكن على الساحة إرادة مجتمعية واعية تفرض الالتزام بذلك التوجه؟ والمعضلة الرئيسية ان الأنظمة السياسية في دول العالم الثالث إجمالاً تنطلق سياستها الرسمية من منطلق تهميش الفرد والحجر على حقوقه حتى الطبيعية والإنسانية، ناهيك عن حقه في المشاركة في اتخاذ القرار. وطالما أن التفرد باتخاذ القرار هو النمط السائد، فإنه في إطار هذا النمط، ومن خلال الهيمنة المباشرة على قنوات الفكر والمؤسسات التعليمية والإعلامية والثقافية التي تؤطر الفكر في أطر تتنافى وطبيعته، لا يتمثل في هذه الأطر إلا تمجيد الحاكم وتمجيد كل قول وفعل له، وما يتمثل في هذه الأطر ليس فكراً بقدر ما هو توجه مهمش ومضلل طابعه الدعاية، ومنهجه التمجيد، وهدفه إلغاء دور الفرد الفاعل والبناء في المجتمع، يساند ذلك مفهوم للأمن يتناقض مع مفهومه الموضوعي إذ إن هدفه ملاحقة الكلمة الصادقة ومطاردتها ومصادرة الحق في قولها بكل ما يملك النظام السياسي من أساليب في الملاحقة والمطاردة والمصادرة، وما يتواكب معها من أساليب القمع والتنكيل.

سادساً: الهاجس الأمني والأمن الموضوعي

ومن المعروف أن الأنظمة السياسية في معظم دول العالم الثالث تنفق الكثير على الأمن من مفهومها، وتستورد حتى أحدث تقانات التنصت والتجسس في سبيل طمس الكلمة الصادقة وطمس أي ومضة للوعي والحجر على الفكر، مع أن الأمن في مفهومه الموضوعي يحفظ حقوق الفرد الطبيعية والإنسانية ويحرص على

---

(١٢) معن بشور، «معوقات الوحدة العربية: المعوقات الذاتية لدى الوحدويين العرب،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١٢٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٩ و٣١ - ٣٢.

(١٣) الكواري، **نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة: الملامح العامة لاستراتيجية التنمية في إطار اتحاد أقطار مجلس التعاون وتكاملها مع بقية الأقطار العربية**، ص ١٠٨.

إتاحة الفرصة لحرية التعبير والحق في المشاركة الفاعلة في صنع القرار لأن من شأن ذلك امتداد الوعي الذي يمكن الفرد من إدراك دوره الواعي والمسؤول وتقوية شعوره بالانتماء وما يترتب عليه من إخلاص وحماسة ودأب وعطاء يرقى بالمجتمع ويحقق هدفاً محورياً من أهداف التنمية الشاملة. وحين تتلاحم الإرادة المجتمعية الواعية مع الإرادة السياسية، فإن محصلة ذلك قوة للمجتمع، واستثمار لطاقاته وإمكاناته، وقوة واستقرار للأنظمة السياسية بدلاً من العنف الرسمي في طمس حقوق الإنسان الذي قد ينتج منه في كثير من الأحيان ما يسمى العنف غير الرسمي. وكلما ازداد العنف الرسمي كانت ردة الفعل أقوى متمثلة في العنف غير الرسمي، ويترتب إهدار طاقات وإمكانات وموارد تحت رحى العنف الرسمي والعنف غير الرسمي.

ومن اللافت للنظر أن الأنظمة السياسية التي تبطش بحقوق الإنسان وتكاد تلغي دوره في المجتمع هي أنظمة مستضعفة على ساحة الصراع العالمي وفي مواجهة التحديات والأطماع. ومثل هذا الوضع كان يقتضي من الأنظمة السياسية أن تتخذ توجهاً جاداً مغايراً يمكن من امتداد الإرادة المجتمعية وقوتها وتلاحمها مع الإرادة السياسية، الأمر الذي يحقق قوة المجتمع وحشد طاقاته وإمكاناته واستثمارها. وفي ذلك قوة للأنظمة السياسية، الأمر الذي يجعل دول العالم الثالث إجمالاً في وضع أفضل وأقوى لمواجهة التحديات والأطماع، وفي وضع أفضل وأقوى لتحقيق أهداف التنمية الفعلية الشاملة.

ورغم هذا الهاجس الأمني المهيمن على الأنظمة السياسية في الإطار المطروح، كما هي الحال في معظم الأقطار العربية، فهو بمنأى عن الأمن القومي وكذلك الأمن القطري وحتى الأمن الفردي. ويؤكد جاسم السعدون على أن «الأمن الفردي والقطري والقومي مستباح رغم كثرة انفاقاته والتغني به وهدر الموارد في الصرف على أجهزة الأمن» مشيراً إلى الوضع المتمثل في الصراع الاجتماعي والسياسي والطائفي والديني والعرقي والحروب الأهلية وصراع الحدود بين الأقطار العربية الذي يتطور بين الحين والآخر إلى نزاعات مسلحة وإلى استباحة الأمن العربي، ونماذجه كثيرة[(١٤)].

ولا جدال في أن الأمن القومي مطلب مصيري يفترض أن يكون التوجه نحو ترسيخه توجهاً جاداً، وفي إطاره يكون التوجه نحو ترسيخ الأمن القطري

(١٤) السعدون، «دور القطاع الخاص في التنمية،» ص ١٣.

والأمن الفردي، ومثل ذلك المطلب مصيري لأنه يتعلق بهوية الوطن العربي وحاضره ومستقبله وما يحيط به من تحديات وأطماع شرسة. ولعل الهاجس الأمني في الإطار المطروح يتناقض تماماً مع ذلك المطلب ويصرف النظر والاهتمام ويهدر الموارد بدلاً من الاهتمام المكثف والجاد واستثمار الموارد في سبيله. واستقرار الأنظمة السياسية على المدى الطويل وربما ما دونه يعتمد اعتماداً تاماً على الأمن القومي والقطري والفردي. ولا يتمثل الاستقرار الفعلي لهذه الأنظمة على المدى الطويل، وربما ما دونه، إن ظل الهاجس الأمني في الإطار المطروح هو المهيمن، ومهما كان الاضطهاد والاستبداد والقمع فإن استقراء الحركة التاريخية يعطي أكثر من دليل على أن مثل ذلك كله غير كفيل باستقرار الأنظمة السياسية على المدى الطويل وربما ما دون ذلك.

ولقد أشارت ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي إلى تمثل «سلبيات عديدة في المؤسسة السياسية في أغلب الأقطار العربية، وتتجلى تلك السلبيات في العديد من الممارسات والأوضاع الشاذة كالأحكام العرفية أو العسكرية لفترات طويلة أو متواصلة وتعطيل الدستور ووضع خطط تنموية لا تتلاءم ومتطلبات المجتمع وقواه العاملة وحل مجالس الأمة أو تجميد فاعليتها مما أبعد الشعب عن صانعي القرار، ونتج من هذا كله إضافة إلى الانتقاص من حق الإنسان وتفتيت مقومات المجتمع حالة من اللامبالاة شجعت على الهجرة إلى خارج الوطن العربي وعلى النزاعات المحلية والصراعات السياسية وتزايد حدة الفوارق الاجتماعية وطغيان النزعات العنصرية والعرقية والمذهبية»، وأن «استمرارية الأحكام العرفية المفروضة والتدخل في شؤون القضاء من قبل السلطة التنفيذية وتمحور السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، بخاصة في الأقطار التي ليس فيها دساتير وتعطيل المجالس النيابية، أدى ذلك كله إلى تمييع موضوع حقوق الإنسان في الوطن العربي»[١٥]. وطالما كان هذا هو الوضع فإن الأنظمة السياسية في معظم أقطار الوطن العربي، رغم الاهتمام المكثف بالهاجس الأمني في الإطار المطروح المتمثل في استمرار بقائها واستئثارها بالسلطة في الوقت ذاته الذي يطمس فيه إرادة الإنسان وحقوقه ويلغي فعالية طاقاته وقدراته ويصرف الاهتمام الجاد بالأمن القومي والقطري والفردي، لم يكسب من محصلة ذلك إلا صراعاً وعدم استقرار ليس من المستبعد أن ينالا الأنظمة السياسية ذاتها.

---

(١٥) الحافظ، «ندوة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي»، هيلينتال (النمسا)، ٢٧ - ٢٩ أيار/مايو ١٩٨٨،» ص ١٩٥.

وبطبيعة الحال فإن حقوق الإنسان في الوطن العربي يفترض أن تتجاوز المذهبية والطائفية وتكون مكفولة للجماعات العرقية والقوميات المستضعفة على صعيد الوطن العربي. وإذا كان الإنسان على صعيد معظم هذه الأقطار لا يتمتع بحقوقه الأساسية ويمارس الاضطهاد والاستبداد عليه، فإن بعض الجماعات التي تمثل أقلية من منطلق مذهبي أو طائفي أو عرقي أو قومي تشعر بأنه يمارس عليها اضطهاد واستبداد يتجاوزان ما يمارس على غيرها من الأغلبية. وقضية الإنسان في ما يتعلق بهذه الحقوق واحدة والسعي من أجل هذه الحقوق يفترض أن يكون سعي الجميع بصرف النظر عن المذهبية أو الطائفية أو العرقية أو القومية. وكما أكدت ندوة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، فإن «الحل الأسمى لهذه الأوضاع هو عن طريق الديمقراطية». وتستطرد في التأكيد على أن «شعور الأقليات بأن الأغلبية هي الجهة المناوئة لحقوقها أمر يخالف الواقع. فالاضطهاد القومي يظهر لغياب الديمقراطية في حياة المجتمع ككل»[١٦]. ولا شك في أن قضية المرأة قضية محورية من بين قضايا حقوق الإنسان، وهي إذ تمثل نصف المجتمع فإنها تشعر - إضافة إلى الاضطهاد والاستبداد - بكثير من الامتهان والانتقاص من مكانتها ودورها.

خاتمة

إن الاضطهاد والاستبداد يمارسان على الإنسان في معظم أقطار الوطن العربي. ولا شك في أن الأقليات تشعر باضطهاد واستبداد أكبر. ولعل نظرتها تظل قاصرة إن كان طموحها هو أن تحظى بما تحظى به الأغلبية، وهي مسحوقة أيضاً. ومن المفروض أن يتلاحم هدف هذه الأغلبية مع هدف الأقليات في السعي إلى انبثاق إرادة مجتمعية قادرة على فرض واقع ديمقراطي حقيقي تتمثل فيه الحرية والعدالة والمساواة. فالقمع والإرهاب يمارسان على الإنسان من خلال الجور في الحكم في معظم الأقطار العربية. وقوة الأجهزة الأمنية قد تعددت أذرعها ووظائفها بحيث تجاوزت مهمة جهاز الأمن الداخلي وظيفة حفظ الأمن والنظام إلى وظائف القمع والإرهاب. وتجدر الإشارة إلى أن هناك في بعض الأقطار العربية لجاناً لحقوق الإنسان، غير أنها هي ذاتها تخضع للملاحقة والتعسف والاستبداد، كما تجدر الإشارة إلى المنظمة العربية لحقوق الإنسان. وما يلفت النظر موقف الحكومات العربية من تلك اللجان وهذه المنظمة، الأمر الذي يجسد مناوءتها لحقوق

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

الإنسان، إذ إن «الحكومات العربية ورغم تبادلها الاتهامات في أمور الحريات الشخصية والديمقراطية قد وقفت متآلفة في المنظمات الدولية ضد أي اعتراف دولي بالمنظمة العربية لحقوق الإنسان، كما وقفت قبل ذلك ضد عمل المنظمة ووجودها في الوطن العربي»[(١٧)].

ورغم كل ذلك يحاول خير الدين حسيب أن يرسم على الأفق بارقة أمل، مؤكداً على أن موجة متعاظمة من التوجه نحو الديمقراطية تجتاح العالم بما يعنيه ذلك «من حريات وحقوق عامة أساسية ومشاركة للشعوب في تقرير شؤونها الرئيسية وأشكال متفاوتة من التعددية السياسية تقوم على التخلي والتحول من حكم الحزب الواحد أو القائد أو الدكتاتورية الفردية إلى الإقرار والقبول واحترام حرية الرأي الآخر والمعارضة وتداول السلطة والمسؤولية»[(١٨)]. وهو إذ يتفق مع كثيرين في أن الحقوق الأساسية للمواطن على صعيد الأقطار العربية بين منتهكة كلياً أو جزئياً، كما أن السلطة بعيدة عن التداول، فهو يستطرد في التأكيد على أن الأنظمة العربية بين خيارين أحدهما تطور ديمقراطي سلمي وتدريجي ومنظم، والثاني ثورة ديمقراطية عنيفة وبكلفة اجتماعية عالية[(١٩)].

---

(١٧) خير الدين حسيب، مشرف، **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨). ص ١٣٤.

(١٨) خير الدين حسيب، «الديمقراطية قادمة: استفيقوا... أيها العرب،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٨ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥.

الفصل الرابع

مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربي(*)

محسن عوض(**)

يُعدّ تطوير استراتيجيا قومية لتعزيز حقوق الإنسان في الوطن العربي إحدى المهام الملحة على جدول أعمال العمل القومي العربي، سواء كمدخل لموقف التردي الشديد في عدد من الحقوق والحريات الأساسية في الوطن العربي بشقّيها المدني والسياسي، أو الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، أو كمرتكز لتوسيع نطاق الحريات، استجابة لدواعي التغيير والرغبة في النهوض بمختلف أوجه العمل الوطني والقومي.

ورغم أن هذه المهمة مطروحة دوماً في مقدمة أسبقيات الانشغال القومي، فليس هناك توقيت أدعى لدفع جهود النهوض بها، وتعزيزها، مما تمر به أمتنا العربية في الوقت الراهن. ففي أعقاب المحنة العاصفة، التي أسفرت عنها أزمة الخليج، والتحدّيات الصعبة التي خلفتها على مستويات الفكر والممارسة، جرت إعادة طرح لبديهيات، على الساحة العربية، كان من المتصور أن الزمن قد تجاوزها تماماً، كما جرى تجاوز للخطوط الحمر التي كانت قد استقرت كثوابت في ضمير هذه الأمة عبر نضالها المضني في سبيل الاستقلال والتنمية والوحدة.

وتهدف هذه الورقة الموجزة إلى طرح بعض الأفكار في مجال دفع جهود النهوض بهذه المهمة. ونأمل أن يبلورها النقاش، ويبلغ بها إلى مستوى برنامج

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٥٠ ـ ٦٠.

(**) مساعد الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان.

عمل يساعد على أدائها. ويحتاج هذا، في البداية، إلى إلقاء نظرة فاحصة على واقع حقوق الإنسان في المنطقة، سواء من حيث ما يتوافر له من ضمانات دستورية وقانونية، أو في إطار الممارسة لاستخلاص متطلبات العمل. وسوف يتم التركيز بالضرورة على الأمور الرئيسية التي تمثل حجر الزاوية في هذا المجال.

أولاً: الضمانات الدستورية والقانونية

يندرج في هذا الإطار الالتزامات التي تقبلتها الأقطار العربية من خلال انضمامها إلى المواثيق والعهود الدولية والإقليمية، ثم يليها مستوى الضمانات الدستورية، وأخيراً القوانين الرئيسية المنظمة لممارسة الحقوق والحريات الأساسية. ورغم أن هذه الضمانات ليست بالضرورة، موضعاً للممارسة العملية، غير أنها تظل أحد مؤشرات التعبير عن مستوى التقبّل الرسمي لحقوق الإنسان، ونوعية الضمانات التي تتوافر لحماية هذه الحقوق، كما توضح - في الجانب السلبي - نوعية القيود التي ترسف فيها حقوق الإنسان في الوطن العربي.

وتكشف نتائج دراسة **المستوى الأول** من الالتزامات القانونية عن واقع مؤسف؛ فبعد أكثر من عقدين من العمل بالمواثيق الدولية الأساسية، ومثلهما من استقلال الأقطار العربية، ما زال عدد الأقطار العربية الموقّعة على هذه المواثيق اثني عشر قطراً، من بين عشرين قطراً، بينما ما زالت ثمانية أقطار عربية، هي أقطار مجلس التعاون الخليجي الستة، وكل من جيبوتي وموريتانيا، عازفة عن تقديم هذا الالتزام، بل إن إحداها - السعودية - كانت قد تحفظت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - عند إقراره في الأمم المتحدة - رغم أنه لا يرتّب أي آليات للالتزام، ولا يعدو أن يكون بمثابة إعلان للنيّات، وبعضها لم يصادق على اتفاقية واحدة من عشرات الاتفاقيات التي تمثّل أوليات حقوق الإنسان.

لكن النتائج الكمية للدراسة، وحدها، قد لا تعطي انطباعاً صحيحاً في هذا المجال، فالظروف التي أحاطت بمصادقة بعض الأقطار العربية على هذا الالتزام لا توفر مقصد الالتزام، وإنما ارتبطت بتطورات داخلية ودولية معينة أفضت إلى هذا الارتباط. وفي تفصيل ذلك نشير إلى ظروف انضمام كل من الصومال واليمن خلال العام ١٩٩٠ إلى هذه المواثيق، بصفتهما أحدث نماذج الانضمام؛ ففي **الحالة الأولى** جاء تصديق الصومال بهدف تخفيف الضغوط التي مارستها الدول المانحة للمعونة، والتي قطعت معونتها بسبب تردّي حقوق الإنسان في الصومال، ولم يتجاوز هذا الإجراء مراسم الانضمام حتى انهيار النظام في نهاية العام. وفي **الحالة**

الثانية ـ اليمن ـ فقد جاء ارتباطه بهذه المواثيق آلياً إثر اندماج شطريه خلال العام ١٩٩٠، اتساقاً مع الالتزام الذي كان الشطر الجنوبي قد صادق عليه، ولم يتم هذا الالتزام بمبادرة من جانب حكومته.

أما الالتزام بالمواثيق الإقليمية فقد حال الخلاف بين الحكومات العربية حول بعض مفاهيم حقوق الإنسان بالجامعة العربية ـ كما هو معروف ـ دون إصدار وثيقة قومية لحقوق الإنسان في الوطن العربي. كما تعثّر حتى الآن إصدار ميثاق إسلامي لحقوق الإنسان، يعكس الخصوصية الحضارية للفكر الإسلامي، ويلبّي متطلبات التحديث في هذا المجال. وبقي التطوّر الإيجابي الوحيد في الالتزام بالمواثيق الإقليمية هو الالتزام الناشئ عن انضمام أقطار عربية افريقية عدّة إلى ميثاق «حقوق الإنسان والشعوب» الصادر في إطار منظمة الوحدة الافريقية.

ولا يطرح **المستوى الثاني** من الالتزامات القانونية ـ الضمانات الدستورية ـ صورة أكثر مدعاة للتفاؤل. ويفيد التحليل الكمّي أن أربعة من بلدان الوطن العربي لا تأخذ، كلية، بمواثيق دستورية مكتوبة، وهي العربية السعودية، وعمان، وجيبوتي، وليبيا[1]. أما الأقطار الأخرى التي لها دساتير، فقد عطلت ثلاثة منها دساتيرها كلياً أو جزئياً، وهي السودان، والكويت، والبحرين، وفرضت ثمانية منها قوانين الطوارئ، أو نظم الأحكام العرفية، لسنوات طويلة، حتى غدت في بعضها بمثابة دستور ثان، وهذه الأقطار، هي: مصر وسوريا والأردن والعراق والكويت والبحرين والصومال وموريتانيا. ولا نعرف حالة واحدة خلال السنوات الأخيرة جرى فيها إلغاء قوانين الطوارئ أو الأحكام العرفية في بلدان الوطن العربي، أو جرى فيها إعادة تفعيل الضمانات الدستورية، وحتى القطر العربي الوحيد الذي كان مرشحاً لمثل هذه الخطوة خلال العام ١٩٩٠ ـ وهو الأردن ـ فقد استجدت اعتبارات أرجأت إلغاء الأحكام العرفية فيه. كما انتهت أزمة الخليج بإضافة الكويت إلى قائمة الأقطار الآخذة بنظام الأحكام العرفية.

فإذا انتقلنا من التحليل الكمّي إلى تحليل مضمون الدساتير العربية، وجدنا أن معظم الدساتير، رغم أنها تحفل بالكثير من المبادئ التي تكفل الحقوق والحريات وضمانات حقوق الإنسان، غير أن هذه الضمانات تصطدم بكثير من العوائق التي تعترضها. فمعظم الدساتير العربية يحيل تنظيم ممارسة الحقوق المختلفة إلى القوانين.

---

(١) صدر إعلان دستوري في ليبيا عام ١٩٦٩، ثم نُحي هذا الإعلان جانباً إثر إعلان سلطة الشعب عام ١٩٧٧، ثم أعلن أن **القرآن الكريم** وحده هو الدستور في ليبيا.

وبعضها يتضمن استدراكات على النصوص، وشروطاً سياسية تطيح بالضمانات التي سبق أن أقرتها. وتصل هذه القيود في بعض الدساتير إلى مستوى البديهيات، مثل الاستدراك على مبدأ علنية القوانين، أو وضع شروط تخل بمبدأ المساواة. ولا يقتصر هذا على الجيل السابق من الدساتير العربية، بل الأسوأ أنه يشمل كذلك بعض الدساتير التي طرحت للنقاش خلال العام ١٩٩٠، كجزء من برامج إصلاحية في بعض الأقطار العربية.

ومع ذلك تظل مشكلتنا الأساسية مع **المستوى الثالث** من الأطر القانونية المنظّمة لحقوق الإنسان، وهي القوانين التي تنظم حق المواطنين في السلامة والأمان الشخصيين، وتلك التي تنظم ممارسة الحقوق والحريات الأساسية، وأخيراً تلك المنظمة للنظم القضائية.

يأتي في مقدمة هذه القوانين، قوانين الطوارئ والأحكام العرفية، وتخوّل هذه القوانين جهات الإدارة سلطات واسعة تخلّ بضمانات حقوق الإنسان كلها، فهي تجيز للحاكم العرفي القبض على المشتبه بهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام بقرارات إدارية، والترخيص بتفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيّد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية. كما تتيح له صلاحية تجريم أفعال وامتناعات تخالف الأصول القانونية.

كما تكتظّ التشريعات العربية بالعديد من القوانين الاستثنائية التي جرى إلباسها لبوس التشريعات العادية. بالمقابل تتناقض أحكامها مع ضمانات حقوق الإنسان المقررة في المواثيق الدولية والإقليمية، بل وتعصف أحياناً بالضمانات المقررة في الدساتير الوطنية ذاتها. ويشار من بينها في مصر إلى القانون رقم (٩٥) لسنة ١٩٨٠ المعروف باسم «قانون حماية القيم من العيب»، وفي السودان إلى قوانين أيلول/سبتمبر التعسفية لعام ١٩٨٣، وفي الصومال إلى قانون سلطة الاعتقال الذي يجيز الاعتقال الإداري ـ دون محاكمة ـ لأجل غير محدود، وفي البحرين إلى قانون تدابير أمن الدولة لسنة ١٩٧٤ الذي يجيز لوزير الداخلية إصدار أوامر اعتقال لمدة تصل إلى ثلاث سنوات... الخ.

كذلك يشترك كثير من الأقطار العربية في ما يعرف باسم التدابير المنعية أو قوانين الاشتباه، وتنص هذه التدابير على اتخاذ إجراءات إزاء أشخاص بدعوى منع الجريمة عند احتمال وقوع ما يُخل بالأمن العام، أو الاشتهار بالاعتياد على ارتكاب الجرائم، وتجيز السجن أو وضع المشتبه بهم تحت رقابة الشرطة. وكلا هذين الإجراءين من العقوبات لا يُقضى بهما إلا كجزاء على ارتكاب جريمة.

وتبلغ القوانين الاستثنائية في بعض البلدان العربية حد الاسفاف، حيث يجرّم بعضها أفعالاً بأثر رجعي، ويفرض لها عقوبات تصل إلى الإعدام. ويتيح بعضها صلاحيات لمستويات حزبية لتنفيذ أحكام تصل عقوبتها إلى الإعدام، ويشتهر العراق بمثل هذا النوع من القوانين.

وتستخدم الصلاحيات الواسعة التي تتيحها قوانين الطوارئ، والأحكام العرفية، والقوانين الاستثنائية في فرض ما يسمى بـ «النظام العام» و«الأمن العام» و«حماية الاستقرار». ويشمل ذلك، عادة، تصفية الخصوم السياسيين للنظام السياسي، وحرمان القوى المنافسة من حقها الطبيعي في تنظيم نفسها، أو الدعاية لبرامجها السياسية.

وتقيّد القوانين والتشريعات العربية حق التنظيم الحزبي والنقابي في معظم البلدان العربية. فيحظر نحو ثلاثة أرباع البلدان العربية إنشاء أحزاب سياسية، سواء كلية، على غرار دول مجلس التعاون الخليجي وبعض الأقطار الأخرى، أو يقتصر هذا الحظر على المعارضة، حيث يفرض احتكار قانوني على ممارسة النشاط الحزبي على حزب واحد، أو ائتلاف حزبي، يقوده حزب واحد، على غرار ما هو قائم في العراق وسوريا. وأما الأقطار التي تأخذ بالتعددية الحزبية، فما زال قطران اثنان منها لم يقنّنا هذا الحق بعد، مثلما هو الحال في الأردن واليمن.

كذلك تحظر بعض البلدان العربية كلية حق التنظيم النقابي أو ممارسة أي نشاط عمالي، مثل السعودية وبعض بلدان الخليج، كما تعترف بعض الأقطار الأخرى بقيام التنظيم النقابي، وتصرّح بقيامه قانونياً، إلا أنها تضع له أطراً قانونية تتناقض أحياناً مع الاعتراف القانوني، وتشمل هذه الأقطار سوريا ومصر والأردن والكويت وليبيا. ففي حين تعترف هذه الأقطار بالتنظيم النقابي، إلا أنها لا تعترف بحق العمّال في إنشائه، وتتولى - نيابة عنهم - هذه المهمة. ويرصد المراقبون مظاهر عديدة للتدخلات الحزبية والحكومية في إنشاء هذه المنظمات أو عضويتها، وفي الترشيح لمراكزها القيادية، وفي عقد جمعياتها العمومية، وفي مراجعة أوضاعها المالية والإدارية، وفي نشاطاتها وعلاقاتها الإقليمية والدولية. وتخضع أغلب ممارسات المنظمات النقابية للرقابة والمراجعة والتوجه الحزبي أو الحكومي، الأمر الذي أجمعت عليه تقارير لجنة الخبراء الدولية لمنظمة العمل الدولية وملاحظاتها.
ولا يكاد يستثنى من هذه الصورة العامة في السنوات الأخيرة سوى الجزائر، التي قامت بتطوير أطرها القانونية، وسمحت بممارسة واسعة لهذا الحق، في حين اتجه معظم التطورات الأخرى في بلدان المنطقة إلى التضييق على هذا الحق، ففي العام

١٩٨٧ اتخذ العراق خطوة مفاجئة بتحويل العمال إلى موظفين وإلغاء النقابات العمالية، وفي السودان حلّ مجلس ثورة الإنقاذ الوطني ـ إثر انقلاب حزيران/ يونيو ١٩٨٩ ـ النقابات العمالية والمهنية، وشكّل ما يسمى «مجالس التسيير» التي تقوم بالمهام الإدارية.

ولا تختلف معالجة القوانين العربية للحق في تكوين الجمعيات غير السياسية كثيراً عن معالجتها للحق في التنظيم الحزبي والنقابي، فمعظم التشريعات العربية تعالج هذا الأمر، بالحذر والشك نفسيهما اللذين تعالج بهما حقوق التنظيم الحزبي والنقابي، وتفرض عشرات القيود على ممارسته، وتكاد تقصر ممارسة هذا الحق على الجمعيات الرياضية والخيرية، بينما تعالج أحكامه أوضاعاً يصعب أن تتجاوز الجمعيات الخيرية. وحتى في البلدان العربية التي تتيح هامشاً أوسع لممارسة هذا الحق ـ مثل مصر ـ فيشتهر قانونها رقم (٣٢) لسنة ١٩٦٤ الخاص بتكوين الجمعيات باسم قانون جمعيات «دفن الموتى» حيث كان صدوره لمواجهة تأسيس بعض الجمعيات الخيرية، ثم حشرت فيه الجمعيات الأخرى، الثقافية والاجتماعية كلها.

ولا يبدو أن الأمور تتطور في الاتجاه الصحيح بالنسبة إلى هذا الحق، حيث إن آخر تطور نُمي إلى علمنا حول إدخال تطور على أحد القوانين المنظمة لهذا الحق ـ وهو قانون الجمعيات في البحرين ـ جاء ليكرّس القيود السابقة نفسها.

وتضيف قوانين ونظم مباشرة الحقوق السياسية في البلدان العربية مزيداً من التعقيدات حول ممارسة هذه الحقوق. وإذا استبعدنا البلدان التي لا تعرف أية هيئات تمثيلية، ولم تعرف طريقها بعد إلى صناديق الانتخاب، ومنها بعض بلدان مجلس التعاون الخليجي، فإن البعض الذي أقرّ هيئات تمثيلية بالانتخاب قد تراجع عن ذلك مثل قطر والكويت، ففي الأولى أجرت السلطات تعديلات على الدستور ألغت حق الانتخاب لمجلس الشورى، وحلت الثانية مجلسها النيابي، وعطّلت مواد الدستور في العام ١٩٨٦. وخارج بلدان الخليج هناك بلدان أخرى مثل موريتانيا بدأت انتخاباتها على مستوى البلديات قبل أربع سنوات، ولم تكد تنتهي منها بعد.

البلدان الأخرى التي لها مجالس تمثيلية وتعترف بالانتخابات، تضم تنويعة مدهشة من النظم الانتخابية. فهناك البلدان التي تأخذ بمجالس تقوم على حزب واحد مثل جيبوتي، وأخرى بمجلس سلطة الشعب مثل ليبيا، ومجموعة تأخذ بمجالس تقوم على تحالف حزبي يقوده الحزب الواحد، ويضم بعض الأحزاب الصغيرة أو بعض المستقلين مثل سوريا والعراق. وتعبّر مجالس هذه البلدان عن

رؤية الدولة، ويتم الترشيح لها وفق قواعد ومعايير صارمة.

ثمة بلدان عربية أخرى في مفترق الطرق، ولم تحدد صورة مجالسها التمثيلية، مثل السودان والصومال، ومثل لبنان، الذي أدخل تعديلاً على دستوره يلغي الطائفية تدريجياً على بعض المستويات.

أما البلدان التي تأخذ بهامش أوسع من الحريات تاريخياً، مثل مصر وتونس والمغرب، فقد أخذ بعضها في تكوين مجالسه التمثيلية وفقاً لنظم انتخابية، مثل نظام القوائم، أفضت، في حالة تونس، إلى مقاطعة أحزاب المعارضة وكرّست احتكار الحزب الحاكم للصفة التمثيلية بعدد ٢٤٤ مقعداً من بين ٢٤٥ مقعداً، وأفضت، في حالة مصر، إلى احتكار الحزب الوطني الحاكم معظم مقاعد مجلس الشعب في انتخابات سنة ١٩٨٩. وعندما جرى تعديل هذه النظم لتصبح دستورية في الانتخابات الأخيرة، انتهى الأمر إلى مجلس يعبّر عن الحزب الحاكم وشخصيات محدودة من الحزبيين والمستقلين.

وتشترك معظم القوانين والإجراءات، في النظم الانتخابية العربية، في مبدأ الاستبعاد. . . استبعاد قوى أو أشخاص، وفقاً لقائمة نمطية تأخذ أسماء صريحة، وأسماء رمزية أحياناً أخرى، أصبحت رمزاً لاستبعاد قوى بعينها.

وتعاني حريات الرأي والتعبير في معظم البلدان العربية قيوداً عديدة قانونية وتنظيمية، حتى أصبح العديد من قوانين تنظيم هذه الحريات بمثابة قوانين لتقييدها وليس لتنظيمها. وتختلف درجة القيود من بلد إلى آخر، غير أنها تُجمع في معظمها على سمات مشتركة، ففي معظم البلدان العربية تمتلك الدولة وسائل الإعلام أو تفرض أنظمة لمراقبتها بدقة، وهناك حرمات أساسية ينبغي عدم المساس بها، من بينها نقد النظام وشخص رئيس الدولة. كما تفرض قيوداً على النشر، وعادة تراقب الكتب والصحف والمطبوعات الواردة من الخارج، وتمنع تداول بعضها. وتجيز بعض القوانين إخضاع المراسلات والاتصالات الهاتفية للرقابة. ويقيّد معظمها الحق في عقد الاجتماعات، والحق في الإضراب والاعتصام والمفاوضة الجماعية.

في ظل هذا الدمج الفعلي التعسفي بين السلطتين التشريعية والتنفيذية الذي حجب التوازن في كثير من بلدان الوطن العربي، كان من الممكن أن يخفف استقلال القضاء من تأثير هذا العيب. لكن المؤسف أن النظم القضائية العربية لم تسلم من التأثر بالحالة العامة. وجرى إدخال تعديلات على التشريعات المنظمة

للسلطة القضائية في بعض البلدان العربية بما يمسّ باستقلالها. كما جرى غرس أنماط من المحاكم الاستثنائية، مثل «محاكم الثورة» في سوريا والعراق والسودان، و«محاكم أمن الدولة العليا»/ طوارئ في مصر، و«محاكم الأمن القومي» في الصومال، الأمر الذي فتح ثغرة كبيرة في نظام العدالة العربي.

هذا فضلاً عن توسيع نطاق اختصاصات القضاء العسكري في معظم الأقطار العربية، بحيث يسري على قطاعات مدنية. ومن ذلك سريان القانون العسكري على هيئات الشرطة ـ وهي هيئات مدنية ـ وكذلك على المدنيين الذين يرتكبون جرائم عادية ذات صلة بالقوات المسلحة. وتأخذ بذلك مصر والسودان والعراق ولبنان وسوريا والجزائر وليبيا. ولهذا تثور الدعوة إلى أن تقتصر ولاية السلطات القضائية العسكرية في ما يتعلق بالمتابعة والتحقيق والمحاكمة على الجرائم العسكرية دون غيرها.

وفي ظل هذه الثغرات يجري العديد من المحاكمات التي تفتقر إلى شروط المحاكمة العادلة والمنصفة، وفقاً للمعايير المتعارف عليها. كما شهد الوطن العربي أنماطاً من المحاكمات يصعب أن نتخيل لها مثيلاً في أي مكان متحضّر من العالم، يهدر فيها حق الدفاع، والحق في العلنية، ويقضي فيها قضاة غير متخصصين. في إحدى هذه المحاكمات قضت إحدى المحاكم على سياسي عربي كبير بالسجن أربعين عاماً في محاكمة لم تستغرق بضع دقائق، وفي أخرى جرى الحكم بإعدام ٢٨ عسكرياً في محاكمة لم تستغرق ساعتين.

ثانياً: حقوق الإنسان في الممارسة من سيئ إلى أسوأ

قبل أربعة أيام من عقد المؤتمر القومي العربي الثاني، أي في الثاني والعشرين من أيار/مايو ١٩٩١، نشرت إحدى هيئات الأمم المتحدة تقريراً لأحد خبرائها، يصنف دول العالم طبقاً لموقفها من قائمة مختارة من الحقوق والحريات الأساسية، في إطار ما يسمى «دليل حقوق الإنسان في العالم»، واحتكم الخبير «تشارلز يمنز» الذي أعدّ هذا التقرير إلى أربعين مؤشراً لقياس الحرية. يتعلق خمسة منها بالحق في السفر والانتقال، والتجمع، والتنظيم السلمي، وتعليم الأفكار، وتلقّي المعلومات، واستعمال اللغة العرفية، ومراقبة انتهاكات حقوق الإنسان. واثنا عشر منها بالتحرر من العمل القسري، وتشغيل الأطفال، والإعدام خارج نطاق القضاء، والتعذيب، والإكراه، وعقوبة الإعدام، والعقاب البدني، والاعتقال غير القانوني، والإجبار في الانتماء لحزب أو تنظيم، وفرض الدين أو ايديولوجيا الدولة إجبارياً في المدارس،

والرقابة على المصنفات الفنية والصحافة والبريد والاتصالات الهاتفية. كما يتعلق تسعة منها بتوفير حرية المعارضة السياسية، والانتخاب بالاقتراع السري في ظل التعددية الحزبية، والمساواة السياسية والقانونية للمرأة، والمساواة الاجتماعية والاقتصادية للأقليات العرقية، واستقلال الصحف ودور النشر وشبكات الإذاعة والتلفزيون، واستقلال المحاكم واستقلال الاتحادات النقابية. كما يتعلق ثمانية منها بالحق القانوني في الجنسية واعتبار المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته، ومجانية العون القانوني، والمحاكمة العلنية والفورية، وعدم تعرض المنازل للتفتيش دون ترخيص، والتحرر من المصادرة التعسفية للملكية الخاصة. وتتعلق الستة الأخيرة بحريات شخصية لا تتوافق مع طابع المنطقة.

وطبقاً لهذه الدراسة منحت «درجة واحدة» لإتاحة ممارسة كل حق أو حرية، «وصفراً» لانتهاك أي منها. ورتبت الدراسة الدول في ثلاث مجموعات، **أولاها** الدول المتقدمة في هذا المجال، **وثانيتها** الدول المتوسطة، **وثالثتها** المتأخرة، وشملت تطبيقات جدول الحريات ثماني وثمانين دولة من دول العالم من بينها تسعة أقطار عربية.

مما يؤسف له أن واحداً من الأقطار العربية لم يندرج في المجموعة المتقدمة، وظهر اسما قطرين عربيين في المجموعة الثانية، واحتلت الأقطار العربية السبعة الباقية مجموعة المؤخرة ليشغل اثنان منها قاع هذه المجموعة، بدرجة واحدة لأحدهما، وبدرجة صفر للأخير.

أسوأ ما في هذا التقرير أنه يعكس قدراً كبيراً من الحقيقة، بغضّ النظر عن اختلافنا أو اتفاقنا مع التفاصيل الواردة في جدول الحريات، أو في منهج معالجته، أو حيال بعض المعايير التي احتكم إليها، أو تقادم بعض بياناته.

ومن قبله صدرت دراسة مهمة أخرى عن مؤسسة «PIOOM» عن الاثنتي عشرة دولة الأسوأ أداء في مجال حقوق الإنسان في العالم، وحظي ثلاثة من أقطار أمتنا العربية بمكان بارز بين هذه المجموعة التعسة كذلك.

وتعكس التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان واقعاً مؤلماً لحقوق الإنسان في الوطن العربي، وللانتهاك النمطي لهذه الحقوق في معظم بلداننا العربية. وفي تقريرها عن حالة حقوق الإنسان خلال العام ١٩٩٠ ـ الذي أقرّه مجلس أمنائها الأخير في شهر نيسان/ ابريل بالقاهرة، ويوشك على الصدور ـ يرصد التقرير كمّاً غير مسبوق من الانتهاكات في معظم البلدان العربية، وعلى الصعد كلها، تشمل في مجال الحقوق المدنية والسياسية: انتهاكات الحق في الحياة في إطار

المنازعات السياسية، أو في إطار أعمال القمع ومطاردات الشرطة، وأحكام الإعدام في القضايا السياسية، والموت من جراء التعذيب، وانتهاك الحق في الحرية والأمان الشخصي من خلال اعتقالات غير قانونية في ثلاثة عشر قطراً عربياً، وظاهرة الاختفاء البغيضة في ثلاثة أقطار. كما يعكس صورة متردّية لمعاملة السجناء وغيرهم من المحتجزين، وغياب الحق في محاكمة منصفة في ستة بلدان عربية، وانتهاك حريات الرأي والتعبير، والقيود التي يعانيها حق تكوين الجمعيات وحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة، والانتهاكات التي تعرّضت لها حقوق الشعب الكويتي خلال محنة الاحتلال، ومظاهر استمرار انتهاك حقوق الشعب الفلسطيني.

كما عرض التقرير لحالة مؤسفة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبخاصة في مجال حقوق العاملين العرب خلال أزمة الخليج، ومضاعفات الأزمة على الحق في التنمية في الوطن العربي. على أن أسوأ ما يكشفه التقرير من خلال دراسة مقارنة لحالة حقوق الإنسان عبر السنوات الخمس الأخيرة هو انحدار مسار حقوق الإنسان في الوطن العربي، باستثناءات محدودة، في بعض المواقع أو بعض المجالات.

ولا تبدو هذه النتائج مفاجئة لمراقبي حقوق الإنسان في الوطن العربي، ولكن ثمة مشكلة إضافية تكمن في أن استمرار التردّي في هذه الحالة يتزامن مع الجدل المتصاعد حول برامج الإصلاح الهيكلي في بلدان متعددة في الوطن العربي، مما يثير التشكك في جدية، وجدوى، الدعوة إلى الإصلاح في الهياكل والمؤسسات الوطنية والقومية، كما أنه - أي هذا التردي - يتم وسط تحوّلات اقتصادية واجتماعية متسارعة تضعف مركزية السلطة القطرية في معظم بلداننا العربية، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، في الوقت الذي تعاني فيه مؤسسات المجتمع المدني العربي ضعفاً بنيوياً، ولا تسمح فيه السلطة الوطنية، ولا القوانين السائدة بتوزيع صحّي للمسؤوليات، وهو ما يفضي إلى احتمالات خطيرة على مسار حقوق الإنسان، ويتيح دوراً للمغامرين والمتطرفين، ويعرّض المجتمع للانكشاف أمام الضغوط الخارجية. فما العمل؟

ثالثاً: مهام عاجلة على جدول الأعمال

عرفت الأمة العربية عبر نضالها من أجل حقوق الإنسان أنماطاً متعددة من التفضيلات السياسية والاجتماعية. فبعد «التجربة الليبرالية» الأولى التي انبثقت عن

دساتير ما بعد الاستقلال، وأقرت التعددية السياسية ومؤسسات المجتمع المدني على النهج السائد في المجتمعات الديمقراطية الغربية، جرت مراجعات مهمة حول تطبيقات هذه التجربة في مجتمع يعاني التخلف والتبعية، انتهت ـ كما هو معروف ـ بالإطاحة بالعديد من النظم السائدة. وكرّست مؤسسات حكم «راديكالية» غلّبت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على حساب الحقوق المدنية والسياسية، وأطلقت يد السلطة الحاكمة في مجتمعاتها بهدف إجراء تغييرات جذرية وسريعة في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتحديث البنية الأساسية للمجتمع.

بيد أن فشل معظم الأقطار العربية التي أخذت بهذا النهج، سواء بسبب جسامة التحديات التي واجهتها داخلياً وخارجياً، أو تعقد عمليات التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أو تغييب حق المشاركة والمجتمع المدني والتوازن بين السلطات، فرضت مراجعات جديدة وشاملة لمناهج العمل القطري والقومي من أجل النهوض بهذه المهمة. وبرزت تفضيلات جديدة تنادي بالعودة إلى التعددية السياسية والاجتماعية، وتأكيد الاهتمام بالحقوق المدنية والسياسية، وضمانات حقوق الإنسان، وإعادة بناء مؤسسات المجتمع المدني سبيلاً إلى إحداث التوازن مع سلطة الدولة التي «توحّشت» في ظل غياب التوازن.

ولا يبدو التفضيل الجديد خالياً من سلبيات التجربة الليبرالية الأولى في ضوء استمرار مشكلات التخلف، والأمية، ونقص الوعي، وتبدّد المكتسبات الاجتماعية، وأزمة المجتمع المدني، إلا بمقدار الوعي بمشكلاته والاقتناع بأن الأمة أقل وطأة من تعزيز سلطة الدولة القطرية في مواجهة مجتمع عارٍ من الضمانات حيال عسف السلطة.

وتفرض هذه الحقيقة معادلة صعبة في صياغة مهام المرحلة وأسبقياتها، بيد أن الخبرة السلبية للتجربتين السابقتين قد تساعد في تقدير هذه المهام.

وتبدو مهمة تحدّي المفاهيم، وإيجاد لغة مشتركة لحقوق الإنسان، وتعميق الوعي بهذه الحقوق، المهمة الأكثر التصاقاً بمثل هذا اللقاء، وتمثّل قوام المدخل للمهمة الثقافية التي تدفع الجهود لتعزيز حقوق الإنسان. فإذا كان عجز حكومات المنطقة عن إيجاد وثيقة قومية لحقوق الإنسان في الوطن العربي أمراً مؤسفاً، فإن ذلك مفهوم، لكن ما هو مؤسف، وغير مفهوم أيضاً، هو عجز العمل الشعبي العربي عن تبنّي مثل هذه الوثيقة، وحشد الجهد لتعبئة الرأي العام حولها.

ولا يساور معدّ هذه الورقة أي وهم في الصعوبات التي تعترض مثل هذه المهمة، في ضوء تباين المفاهيم المطروحة حول حقوق الإنسان، في إطار التباين

الفكري والايديولوجي بين القوى السياسية العربية، التي تخلّ في بعض الأحيان بوحدة المطالب، وتضعها أحياناً أخرى موضع التعارض، لكن المؤكد أيضاً أنها ليست المهمة المستحيلة. وقد سبق أن أسفر حوار بين التيارين الإسلامي والقومي، رتّب له مركز دراسات الوحدة العربية، عن تفاهم بنّاء حول العديد من المفاهيم التي يمكن البناء عليها، كما أن هناك مشروع وثيقة أعدّها خبراء عرب في معهد «سيراكوزا» للعلوم الجزائية في ايطاليا في صيف ١٩٨٦، ومشروعاً أعدّه خبراء لجنة حقوق الإنسان في جامعة الدول العربية، كلها اجتهادات تسمح بفتح حوار جادّ حول المفاهيم، وتساعد على الخروج بصيغة تساعد في أداء هذه المهمة.

المهمة الثانية الملحّة هي العمل على تكريس برنامج بحوث لتعميق فهم القضايا الجوهرية في مجال حقوق الإنسان. ويزعم معدّ هذه الورقة، كباحث متخصص، وجود نقص فادح في مجال البحوث النظرية والتطبيقية العربية، في مجال حقوق الإنسان. ويزعم كذلك أنه لن يكون بوسع جهد فردي أو منظم أن يدّعي لنفسه القدرة على تعميق الوعي لدى الآخرين، إذا لم يتوافر له هو نفسه الخلفية الكافية للفهم القائم على التحليل البحثي العميق.

لقد بدأت تباشير العمل في هذا الميدان بالجهود التي تبذلها بعض المراكز البحثية العربية وبحوث المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وجهود هذه المنظمة واتحاد المحامين العرب، والرابطة التونسية لحقوق الإنسان، في تأسيس «المعهد العربي لحقوق الإنسان» في تونس بمساندة العديد من الهيئات الوطنية والقومية، وكذلك بجهود بعض الجامعات المصرية التي أسست مراكز لدراسات حقوق الإنسان في جامعتي الزقازيق والقاهرة. لكن من المؤكد أن الحاجة ماسّة إلى تعزيز هذه المؤسسات، وبرامجها البحثية والتأكيد على القيام ببحوث ميدانية مختلفة، ودعم مصادرها، وتطوير نظم التوثيق فيها.

وتبقى مهمة إضافية في هذا المجال، وهي توسيع حركة النشر حول قضايا حقوق الإنسان. فرغم تصاعد الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان، وتشعب الحديث عنها في المجالات كلها، إلا أنه ما زال من الملاحظ، بكل أسف، أن الإعلام المتخصص في قضايا حقوق الإنسان، يعاني ندرة شديدة في كل أنحاء الوطن العربي. ومن الصعب على مراقب أن يحصي أكثر من بضع صحف عربية تخصص أبواباً ثابتة لقضايا حقوق الإنسان. أما إصدار مجلة أو نشرة قومية دورية متخصصة في هذا المجال فهو أمر تكاد تنفرد به إصدارات المنظمة العربية لحقوق الإنسان. وبينما يمكن الثناء على انتظام نشرتها الدورية الشهرية، فسوف يستحيل الزعم بهذا

الانتظام إزاء مجلتها البحثية **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، لأسباب فنية.

ويوازي المهمة الثقافية، المهمة القانونية السياسية. وتمثّل هذه المهمة قوام العمل اليومي في مجال حقوق الإنسان، سواء في مواجهة التشريعات المقيّدة للحريات والضاغطة على مجالات حقوق الإنسان كلها، أو مواجهة الانتهاكات اليومية، التي تحتاج إلى جهد قانوني لمؤازرة جهد الدفاع، وتحريك الدعاوى الجنائية في تجاوزات السلطة، ودعاوى التعذيب، والممارسات غير الإنسانية والحاطّة بالكرامة.

إن جهداً من هذا النوع قد أثبت جدواه في العديد من المجالات، وأثمر في بلد مثل مصر عن حلّ ثلاثة من مجالسها التمثيلية، خلال السنوات الأخيرة، كان قد جرى تشكيلها على أساس قوانين مخالفة للدستور. كما ساعد في تطوير تشريعات ضاغطة على ضمانات لحقوق الإنسان في بلد آخر مثل المغرب. ويمتلك الجهد الشعبي العديد من المؤسسات التي تستطيع أن تنهض بهذه المسؤولية في بلدان عربية عدة، منها التجمعات القانونية، المهنية والنقابية، واتحاد المحامين العرب، وبعض المجالس النيابية. هذا فضلاً عن جمعيات حقوق الإنسان وغيرها من الهيئات العاملة في مجال حقوق الإنسان. وتضيف مثل هذه الجهود بعداً تثقيفياً وتربوياً في مجال حقوق الإنسان. ويلمس المتابعون اهتماماً شعبياً جارفاً بمثل هذه القضايا. وتمثّل حيثيات المحاكم في قضايا التعذيب، وقضايا الرأي، والقضايا السياسية، مادة جذابة للرأي العام، يمكن الاستفادة منها في تعزيز الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان وجذب شرائح جديدة في المجتمعات العربية للاهتمام بها.

المهمة التالية الملحّة هي المهمة السياسية الاجتماعية. وقد خلص العديد من الاجتهادات الجادة إلى أن إلحاق مؤسسات المجتمع المدني بالدولة أخلّت بالضمانة الرئيسية لحقوق الإنسان.

وليس ثمة جدوى من إزالة العوائق القانونية أمام مؤسسات المجتمع المدني ما لم يتم جهد مؤازر لتطوير المجتمع المدني ذاته وبناء مؤسساته حتى تستطيع ممارسة دورها الطبيعي في تعزيز حقوق الإنسان وحمايته. ولا يستطيع الجهد الثقافي والقانوني بلوغ هذا الهدف وحده. ويبقى الجهد السياسي الاجتماعي هو الأساس في إمكان تعبئة الرأي العام وحشده حول حقوقه وتفعيل هذه المؤسسات.

ويحتاج جهد تعزيز المجتمع المدني ضرورة تنقية الخطاب السياسي والقومي في مجال حقوق الإنسان، وتعزيز مبدأي التنوع والمساواة لإمكان استيعاب الأقليات الدينية والعرقية واللغوية، واجتذاب المزيد من أبناء هذه القوميات لممارسة حقوقهم

المشروعة كمواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، وتأكيد إسهامهم الحضاري في بناء وطنهم الكبير.

وبعد أن ثبت للجميع ـ من أغلبية وأقليات ـ عبثية المنازعات في «نفي الآخر»، فقد جاء وقت المراجعات. ومن المتيقَّن أن بعض هذه المراجعات سوف يكون مؤلماً للطرفين في بعض المجالات. لكن المؤكد أن هذا الطريق لم يعد موضعاً للخيار بعد كل صور المعاناة التي مرّ بها الوطن العربي.

ويتطلب تعزيز المجتمع المدني كذلك زيادة فعالية مشاركة المرأة في العمل السياسي والاجتماعي، فلا يعقل أن نتصور إمكان إعطاء دفعة لدور المرأة العربية، في الوقت الذي تبدأ نضالها في مجتمعها في الدفاع عن حقها في قيادة سيارة في طريق عام في قطر خليجي كبير، أو حقها في السفر لأداء مهمة وظيفية دون «محرم» في قطر شرقي آخر. وأمام الساعين إلى مهام النهوض بالمجتمع المدني، التصدي الجاد لمعوقات مشاركة المرأة في العمل العام.

وفي النهاية، يأتي الجهد التنظيمي كإطار لا غنى عنه للنهوض بكل هذه المهام. ولا تُقصر الدعوة هنا على قيام جمعيات وتنظيمات جديدة لحقوق الإنسان، بل تمتدُ إلى التنسيق بين المنظمات المتخصصة القائمة وغيرها من التنظيمات التي تنشغل بقضايا حقوق الإنسان، كجزء من اهتماماتها المهنية أو النقابية أو السياسية، مما نطلق عليه الحركة العربية لحقوق الإنسان. وتفصح الممارسة عن إمكانيات هائلة لمثل هذا التنسيق، وقدراته على إنجاز مهام بالغة الصعوبة، وتستطيع أن تحشد طاقة كبرى في مواجهة التحديات.

خاتمة

تلك هي خلاصة سريعة لخبرة عملية لحالة حقوق الإنسان في الوطن العربي والمهام العاجلة من أجل إزالة العقبات التي تعترضها، وسبل النهوض بها. ولا يساور معدّ هذه الورقة أية أوهام حول الصعوبات التي تعترض إنجاز هذه المهام. لكن للأسف ليس أمامنا من «وصفة» سهلة لإنجاز هدف حماية وتعزيز حقوق الإنسان في الوطن العربي، ولن نحصّل من هذه الحقوق إلا بمقدار ما نستطيع انتزاعه. ولن نحتفظ بأي مما نحصل عليه إلا بمقدار تصميمنا على ذلك.

القسم الثاني

حقوق الإنسان في الإطار الإسلامي

الفصل الخامس

الإسلام وحقوق الإنسان(*)

محمد عبد الملك المتوكل(**)

مقدمة

منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ والجدل دائر في العالم الإسلامي حول تقاطع مبادئ الإعلان أو تطابقها مع المبادئ الأساسية للدين الإسلامي. وقد وصلت المغالاة ـ أحياناً ـ إلى الحد الذي يرى فيه بعضهم أن حركة حقوق الإنسان وجميع إعلاناتها مرفوضة جملة وتفصيلاً لأنها حركة كافرة تستهدف الإسلام والمسلمين. وقد ساعد على انتشار هذا التوجه عوامل عدة منها:

ـ الشك المطلق في كل ما يأتي من الغرب ومن دول الهيمنة الدولية.

ـ القناعة المسبقة بأن الغرب يريد غزو العالم الإسلامي ثقافياً لكي تتحول المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات منحلة وعلى نحو ما هو قائم في الغرب.

ـ الاعتقاد بأن حقوق الإنسان ليست إلا شعاراً يرفعه الغرب ودول الهيمنة الدولية لكي تتدخل في شؤون الدول الأخرى. وقد قوّى من هذا الاعتقاد ما تمارسه القوى الدولية المهيمنة من استغلال سياسي لموضوع حقوق الإنسان، فهذه القوى المهيمنة ترفع شعار حقوق الإنسان في وجه كل الدول التي لا تخضع لتوجهاتها ـ ومعظمها من الدول العربية والإسلامية ـ وتغض هذه القوى الطرف

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/فبراير ١٩٩٧)، ص ٤ ـ ٣١.

(**) أستاذ العلوم السياسية في كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة صنعاء ـ اليمن.

عن شعار حقوق الإنسان حين تكون الدولة المنتهكة موالية لها، أو مرتبطة معها بمصالح اقتصادية وتجارية هي في نظر قوى الهيمنة الدولية أهم من موضوع حقوق الإنسان.

وبالمقارنة بين موقف الولايات المتحدة الأمريكية ومجلس الأمن من الاعتداء الاسرائيلي على لبنان ـ في الآونة الأخيرة ـ وموقفها من التفجيرات في القدس وصفد، تتضح الصورة للمعايير المزدوجة لحق الفرد الاسرائيلي في نظر أمريكا وحق الفرد العربي.

وعلى رغم التفهم لهذه الاعتبارات والعوامل التي كونت رد الفعل الرافض لشعار حقوق الإنسان الذي ترفعه القوى الدولية المهيمنة، إلا أن هناك خطأين يقع فيهما كثير ممن يتخذون من حركة حقوق الإنسان موقفاً عدائياً أو موقف رفض كامل.

الخطأ **الأول** هو الاعتقاد بأن حركة حقوق الإنسان القائمة اليوم على المستوى الدولي هي حركة تتولاها وتقوم بها الدول والحكومات، والتي ثبت أنها ـ غالباً ـ تستغلها لعمل سياسي أكثر مما هو اهتمام حقيقي بحقوق الإنسان.

والحقيقة أن حركة حقوق الإنسان ليست حركة رسمية، وإنما هي حركة شعبية عالمية إنسانية تتولاها ـ في الأصل ـ مؤسسات شعبية تقف ـ في الغالب ـ ضد حكوماتها ودولها. أما الحكومات التي اهتمت بالحركة فقد هدفت في البداية إلى إرضاء الرأي العام من ناحية، وإيجاد شعار دولي تقدم به نفسها إلى العالم من ناحية أخرى. وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. ثم وجدت هذه الحكومات ـ في حركة حقوق الإنسان ـ وسيلة مفيدة لخدمة أهدافها السياسية على المستوى الدولي.

وعليه، فإن الممارسة الخاطئة لحقوق الإنسان من قبل الدول المهيمنة لا يجوز أن تنعكس على الحركة الشعبية التي تحمل توجهاً إنسانياً صادقاً.

والخطأ **الثاني** للمعادين لحركة حقوق الإنسان هو تصورهم أن الممارسة الخاطئة لموضوع حقوق الإنسان من قبل القوى الدولية المهيمنة هي دليل على فساد الفكرة. وهذا استدلال خاطئ، فلو حاسبنا كل الأفكار والمعتقدات على أساس الممارسة الخاطئة من قبل بعضهم ممن تقمصوها لألغينا كل المبادئ والأفكار والمعتقدات والديانات التي سادت المجتمع الإنساني.

لكن مواجهة من يستغل شعار حركة حقوق الإنسان لمآرب سياسية لا تكون

بالتنكر للحركة ورفضها، وإنما بتعرية من يستغلها ويسيء استخدامها، ودعوة كل أنصار الحركة في كل مكان الى التصدي لهذه الممارسة الخاطئة، ومن ضمن هؤلاء أنصار حركة حقوق الإنسان داخل تلك الدول التي تسيء استخدام شعار الحركة خدمة لأهدافها السياسية والاقتصادية وعلى حساب حقوق الإنسان.

أما موقف التعصب الأعمى والرفض المطلق لكل ما يأتي من الغرب فإنه أمر يتنافى مع المنطق والحكمة، بل ويتنافى مع الحديث النبوي: «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها»، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «أطلبوا العلم ولو في الصين».

لقد تعودنا أن نواجه كل جديد علينا، أو كل مزعج لنا، بالهروب أو اتخاذ المواقف السلبية التي ترتكز على التعتيم والمنع والتحريم والتكفير والمصادرة. وهذه أساليب عفّى عليها الزمن.

لم يعد أمامنا من خيار سوى مواجهة الفكر بالفكر والرأي بالرأي. وفي تراثنا وديننا الكثير مما نفاخر به الأمم، وبشكل خاص إذا ما امتلكنا عقلاً منفتحاً قادراً على الاجتهاد وفهم النصوص مما يتطلبه الزمان والمكان ومتطلبات العصر.

أ ـ حقوق الإنسان في المفهوم الإسلامي

مصطلح حقوق الإنسان ـ الذي يتم تداوله دولياً ـ يعرف بأنه «مجموعة الحقوق والمطالب الواجبة الوفاء لكل البشر على قدم المساواة دونما تمييز في ما بينهم».

هذا التعريف العام قد يختلف مفهومه من مجتمع إلى مجتمع، ومن ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى، لأن مفهوم حقوق الإنسان، ونوع هذه الحقوق يرتبطان في الأساس بالتصور الذي نتصور به الإنسان. فإذا كان الإنسان في تصورنا فرداً حراً ذا كرامة وقيمة يمتلك العقل والضمير، ويمتلك القدرة على الاختيار الأخلاقي والتصرف السليم، ويملك الحكم الصائب على ما يتفق مع مصالحه، فإن حقوق هذا الإنسان سيكون لها في نظرنا المفهوم الذي يتطابق مع هذا التصور.

وما نراه اليوم ـ في عالمنا ـ من تمييز بين بني البشر، ومن انتهاك لحقوق الإنسان، هو نتاج ثقافة متخلفة متعالية تحمل تصوراً تحقيرياً لفئة من البشر سواء لجنسها، أو للمهنة التي تمارسها، أو للعقيدة التي تحملها، أو للون الذي تتميز به، أو للمنطقة التي تأتي منها.

فما هو إذاً تصور الإسلام للإنسان؟ وعلى ضوء هذا التصور يمكن لنا أن نحدد مفهوم الإسلام لحقوق هذا الإنسان.

بالعودة إلى **القرآن الكريم** ـ والذي هو المصدر الأساسي لشريعة الإسلام ـ نجد أن الله قد كرم آدم، وخلقه في أحسن تقويم، وهداه العقل الذي يميز بين الخير والشر، ومنحه العلم والحكمة، وعلمه الأسماء كلها. وبكل هذه المواصفات استحق هذا الإنسان أن يكون خليفة الله في الأرض، واستحق أن تسجد له الملائكة وأن يطرد من رحمة الله إبليس الذي أبى واستكبر. وحتى حين جادلت الملائكة رب العالمين في استخلاف إنسان يفسد في الأرض ويسفك الدماء، قال تعالى: **﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾**[1].

هذه هي صورة الإنسان ومكانته في الإسلام، وإنسان استحق أن يكون خليفة الله في الأرض لا بد من أن تكون له من الحقوق ما يليق بمكانته المكرمة، وبما يمكنه من أداء الدور الذي كلفه الله به.

واستناد حقوق الإنسان ـ في المفهوم الإسلامي ـ إلى خالق الإنسان، وجعلها واجبات مقدسة، قد أعطياها ـ في نظر المفكرين الإسلاميين ـ ميزات مهمة، أهمها:

ـ منح هذه الحقوق والواجبات قدسية تتعالى بها عن سيطرة ملك أو حاكم أو حزب يتلاعب بها كما يشاء.

ـ أعطاها قوة إلزام يتحمل مسؤولية حمايتها كل فرد، فهي أمانة في عنق كل المؤمنين، وواجب ديني على كل مسلم.

ـ الله تعالى هو مانح هذه الحقوق وهو الأعلم بحاجيات الإنسان الذي خلقه وكلفه بالاستخلاف. ولهذا اكتسبت هذه الحقوق والواجبات بعداً إنسانياً يتجاوز كل الفروق الجنسية، والجغرافية، والاجتماعية، والعقائدية.

وكما تعكس النظرة الإسلامية شمولية حقوق الإنسان وإنسانيتها وعالميتها، فإنها تعكس أيضاً أهمية التلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، فكل حق للفرد يتضمن حقاً للجماعة مع أولوية حق الجماعة كلما حدث تقاطع.

والرسول ﷺ يقول: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يرى لأخيه ما يراه

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

لنفسه»، ويقول: «المؤمنون في توادهم وتراحمهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر».

ويضع الإسلام قواعد أساسية تنتظم داخلها حقوق الإنسان وواجباته وأسلوب ممارسته لحرياته العامة. ومن هذه القواعد:

(١) كل شيء ـ في الأصل ـ مباح وهي المساحة الواسعة التي يتصرف داخلها الفرد المسلم. ولا يقف إلا عند ما حُرّم بنص من الكتاب أو السنة.

(٢) حدود حرية الفرد وحقه تقف ـ أيضاً ـ عند حدود وحق فرد آخر. فلا يجوز أن يخل فرد بحرية وحق أفراد آخرين، «فلا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

(٣) الالتزام بالمصلحة العامة عند التقاطع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. «وحيثما تكون المصلحة العامة يكون شرع الله».

(٤) الالتزام بأخلاقيات الإسلام عند ممارسة الحريات والحقوق، فإذا جادل الفرد فعليه أن يجادل بالحسنى، وإذا دعا فعليه أن يدعو بالحكمة، وإذا قال فعليه ألا يجهر بالسوء من القول، وألا يقول ما لا يفعل، وإذا حكم فعليه ألا يكون فظاً غليظ القلب. إلى غير ذلك من الأخلاقيات التي نص عليها **القرآن الكريم** وحوتها السنة **والسيرة النبوية**.

(٥) أن يستخدم الإنسان عقله باعتبار العقل المرجعية الأولى في محاكمة النقل. وقد جعل الله العقل سبيل البشر إلى إدراك الذات الإلهية من خلال التأمل في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار. والآيات القرآنية التي تحدثت عن «التدبر» ـ بمعنى التأمل والتفكر ـ قد دعت إلى التدبر وتحكيم العقل في **القرآن** نفسه بحكم أن العقل هو مناط التكليف في أمور الدين وشؤون الدنيا على السواء. يقول الله تعالى: **﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾**[٢]. وفي آية أخرى استهجن الله تعالى الخضوع والتقليد الأعمى الذي عطل قدرة عبدة الأصنام على التفكير واستخدام العقل، يقول تعالى: **﴿قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾**[٣].

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيات ٧١ ـ ٧٤.

(٦) القاعدة السادسة في الإسلام لممارسة الحريات والحقوق في إطارها هي «الشورى» والتي تعتبر في الإسلام منهجاً للسلوك وفلسفة في الحكم. ويعتبرها مفكرو الإسلام الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص. وهي من الصفات التي يجب أن يتحلى بها المؤمن وقد قرنها الله بالعبادات: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[(٤)]، والرسول ﷺ قال: «ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم»، وحين سأله علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكماً في **القرآن** أو نسمع منك فيه شيئاً فماذا نفعل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اجمعوا العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد».

ب ـ الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

في العاشر من كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة. وقد تضمن الإعلان ثلاثين مادة تشمل المبادئ العامة لحقوق الإنسان.

وقد استُقبل الإعلان العالمي بردود فعل مختلفة، وبشكل خاص في العالم الإسلامي. وقد أعلنت بعض حكومات البلدان العربية تحفظها على بعض ما جاء في الإعلان. وفي مذكرة العربية السعودية سنة ١٩٧٠ إشارة واضحة إلى أن الخلاف هو في الاجتهاد في «بعض تطبيقات الإعلان وذلك الميثاق لا في مبادئهما الأساسية حول كرامة الإنسان وحرية الإنسان والتعايش السلمي بين جميع بني الإنسان».

وقد حفز الإعلان العالمي بعض المناطق الإقليمية إلى إصدار مواثيق إقليمية لحقوق الإنسان تعبر عن ثقافاتها وقيمها، فصدر مشروع الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان سنة ١٩٨١، ومشروع الميثاق العربي المعد في إطار الجامعة العربية سنة ١٩٨٣، ومشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، معهد سيراكوزا سنة ١٩٨٦، وأخيراً إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠.

ومن خلال المقارنة بالإعلانات الإقليمية يتضح أن القضايا التي شكلت نوعاً من التباين في الاجتهاد والمفاهيم، وأدت إلى إعلان التحفظ على بعض ما جاء في الإعلان العالمي، هي قضايا رئيسية ثلاث:

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

- حرية العقيدة.

- المساواة.

- الديمقراطية.

أولاً: حرية العقيدة

ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الثامنة عشرة على ما يلي:

«لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبير وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة...».

يمكن القول ـ بكل ثقة ـ إن الإسلام قد سبق الإعلان العالمي في ضمان حرية الإنسان في معتقده. وكُتب التفسير والفقه قد أجمعت على اعتبار آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[٥] قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، لأن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان، ويعتبرها مفكرو الإسلام «أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة القاعدة والأساس». والله عز وجل لم يبنِ الإيمان على الجبر والقسر وإنما بناه على الاختيار الحر، لأن الإكراه على الدين يفسد ويبطل معنى الابتلاء والامتحان، ويجعل من الصعب معرفة من الذي أحسن عملاً. يقول الله تعالى: ﴿**إنا خلقنا الإنسان من نطفةٍ أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً**﴾[٦]. ويقول تعالى: ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[٧].

على نهج تأكيد حرية العقيدة سارت جميع المواثيق الإقليمية، وحتى مذكرة التحفظ السعودية سنة ١٩٧٠ أكدت حرية الإنسان في عقيدته، وعدم جواز الإكراه فيها عملاً بقول الله: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾، وقوله: ﴿**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾[٨]. ولعل إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠ هو المشروع الوحيد الذي صاغ عبارة حرية العقيدة بتحفظ وانحياز.

---

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الانسان،» الآيتان ٢ ـ ٣.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

وإذا كان موقف الإسلام واضحاً في النص على حرية العقيدة على رغم بعض الاجتهادات الفقهية غير الملزمة، فإن المشكلة لا تتعلق بحرية الاعتقاد وحسب، وإنما تتعلق بحق الإنسان في التعبير عن عقيدته وممارسته إياها في علنية وحرية، وفي حقه في الدفاع عنها وفي الدعوة إليها وفي نقد غيرها من المعتقدات.

في هذا الصدد يؤكد اسماعيل الفاروقي أستاذ علم الأديان في جامعة تمبل الأمريكية أن للمواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية الحق في إذاعة قيم هويته في الإطار القانوني الذي يخضع له الجميع. وإذا كان من حق، بل من واجب، المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم.

وقد ذهبت كل مشاريع مواثيق حقوق الإنسان الإقليمية في اتجاه حرية التعبير للجميع في إطار ضوابط القانون. وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠ هو الوحيد الذي كان متحفظاً ومتشدداً، فقد اشترط في مادته الثانية والعشرين على ألا يتعارض الرأي مع مبادئ الشريعة، وألا يتعرض للمقدسات أو يخل بالقيم أو يصيب بالتفكك والانحلال والضرر أو يعمل على «زعزعة العقيدة». وهذه التحفظات المبالغ فيها تتنافى مع الحرية سواء للمسلم أو لغير المسلم. ولو طبقت لأصبح التبشير محرماً، وكذلك الدعوة إلى الإسلام، إلا إذا كان هناك تمييز بين حق المسلم في الدعوة وحرمان غير المسلم من الحق نفسه في التبشير. وهذا الاتجاه يتنافى مع مفهوم غالب مفكري الإسلام والمستجلين روحه السمحة، ويتنافى مع التاريخ الإسلامي الذي عرف بالتسامح الكامل مع الديانات الأخرى.

ومن منطلق «زعزعة العقيدة» نأتي إلى القضية الخلافية الكبرى وهي «تغيير الدين» أو ما اصطلح على تسميته بـ «الردة» أي الكفر بعد الإسلام. والسؤال المطروح هو: هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام لغير المسلم تبقى له بعد دخوله فلا يؤخذ بارتداده كما لم يؤخذ بعدم إيمانه قبل دخوله؟

عند العودة إلى **القرآن الكريم** الذي يعتبر المرجع الأول والأساسي للمسلمين، لا نجد فيه أي نص يحدد عقوبة في الدنيا. هو عمل عند الله بغيض ويستحق من يقوم به غضب الله ولعنته، كما يستحق العذاب في الآخرة.

لكن لم يأت في **القرآن** أي نص على أن المرتد يُقتل، أو أن يُنزل به أي

عقاب دنيوي على رغم أن **القرآن الكريم** قد ذكر الارتداد عن الدين في كثير من آياته. ومن هذه الآيات:

﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾(٩).

﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾(١٠).

﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾(١١).

﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾(١٢).

هذه الآيات صريحة في إشارتها إلى الردة بعد الإسلام، ومع هذا فلم تشر أقل إشارة إلى عقاب دنيوي أو حدّ يوقع على المرتد كما يوقع على السارق أو القاتل.

ونجد في المقابل العكسي لذلك التشديد في **القرآن** على حرية الاعتقاد وتحريم الإكراه في الدين، وفي ذلك آيات قرآنية عديدة منها:

﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾(١٣).

﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾(١٤).

﴿فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر﴾(١٥).

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(١١) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيتان ٨٦ ـ ٨٧.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ١٠٨.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

وأخيراً يأتي أمر الله حازماً جازماً لا لبس فيه ولا غموض في قوله تعالى:

﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾(١٦).

لما سبق من تشديد **القرآن** على حرية الاعتقاد وعدم وجود نص قرآني ينص على عقوبة دنيوية للمرتد، اتجه الغالب من علماء الإسلام المحدثين ومفكريه ورجال القانون الدستوري إلى القول: بأن الارتداد عمل غير مستحب وبغيض عند الله وملائكته والناس أجمعين، ولكن لا علاقة له بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام وشدد عليها. وحين يصبح الارتداد عملاً يهدد النظام العام يصبح جريمة سياسية وينظر إليه في إطار الإخلال بالنظام العام.

ويرى محمد الجابري «أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في المرتد، لا من زاوية أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد، بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامي وخرج ضده نوعاً من الخروج». ولهذا السبب يتصور بعضهم، كما قال عبد الحميد متولي، أن الخروج على الإسلام، ومجرد الخروج من الإسلام كما لو كانا أمرين متماثلين، أو على الأقل متقاربين، والواقع أن ثمة فارقاً بعيداً بين الاثنين، فهناك، كما يرى متولي، فرق بين ردة نصراني أسلم من أجل الزواج بمسلمة ثم رجع إلى دينه لما تصرمت العلاقة، وحالة وراءها تخطيط منظم لتغيير نظام الدولة.

على رغم أن الآيات القرآنية قد أشارت صراحة إلى المرتد ولم يرد فيها أي إشارة إلى عذاب دنيوي أو حدّ يوقع على المرتد كما يوقع على السارق أو القاتل، وعلى رغم أن الآيات القرآنية الأخرى قد بنت الإيمان والاعتقاد على اقتناع الفرد من دون قسر أو ضغط **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**، إلا أن بعض الفقهاء، كما قال جمال البنا، «تحيفوا على هذه النصوص الصريحة الواضحة بحجة السنة». واستدلوا على ذلك بحديث نبوي أحادي يروى عن ابن عباس: «قال: قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»».

ويرى بعض العلماء أن الحديث الذي أورده البخاري عن ابن عباس «عن قتل المرتد» هو حديث أحادي وضعيف السند، ولا يمكن أن يرقى في قطعية ثبوته ودلالته إلى مستوى الآيات القرآنية التي تنص على عدم الإكراه في الدين، وتتفق مع سماحة الإسلام، وإلا فكيف نفسر عدم نص **القرآن** على أية عقوبة دنيوية على

---

(١٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

المرتد على رغم أنه أشار إلى الردة في العديد من الآيات القرآنية؟

ويرى محمود شلتوت أن الكثير من العلماء يروي أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم وإنما المبيح هو محاربة المسلمين.

ويرى راشد الغنوشي أن «الردة» لو كانت جريمة عقوبتها القتل كحد من الحدود فلا يجوز العفو فيها ولا الشفاعة. والرسول عليه الصلاة والسلام قد عفا ـ لدى دخول مكة ـ عن عبد الله بن أبي سرح، وقبل فيه شفاعة عثمان. ولم يقتل عمر بن الخطاب «أبا شجرة» واكتفى بطرده. واستنكر الرسول عليه الصلاة والسلام قتل امرأة يوم فتح مكة بقوله: «ما كانت هذه لتقاتل»، وهو دليل على أن القتل إنما هو لمحارب يهدد النظام العام لا لتغيير الدين.

وتضع مذكرة السعودية التحفظية سنة ١٩٧٠ وجهة نظر جديدة للموقف المتشدد في صدر الإسلام من المرتد. وإن ذلك لم يكن قيداً للحرية في الحق لكل شخص بتغيير دينه، وإنما لقمع مكيدة يهودية حدثت في صدر الإسلام حين أدخل اليهود على الإسلام عناصر ترتد عنه لتشكك العرب في دينهم، «فتولّد عن ذلك عندئذ الحكم في منع تغيير المسلم لدينه مع العقوبة عليه». وتضيف المذكرة أن الموضوع «موضوع اجتهاد إسلامي» يأتي من الحرص على ألا يدخل في الإسلام من لا يعتقد فيه اعتقاداً جازماً. وفي هذا «احترام للعقيدة» و«قمع للمكيدة» و«منع للتضليل» و«استئصال لعوامل الفساد».

وبعد استعراض شامل لأقوال الفقهاء وخلافاتهم حول قتل المرتد والمرتدة، والاستتابة وعدم الاستتابة، يقول جمال البنا: «إن هذه القطع التي بعثناها من متحف التاريخ لتوضح لنا إلى أي مدى وصل التخبط»، ويضيف: إن الأمر لا يحتمل غير قول واحد هو أن أي دخل للسلطة تحت أي اسم كانت وبأي صفة اتصفت بين الفرد وضميره مرفوض بتاتاً. وان الاعتقاد يجب أن يقوم على حرية الفرد واطمئنان قلبه، ودليلنا:

أولاً: إن **القرآن الكريم** ذكر الردة ذكراً صريحاً في أكثر من موضع ولم يرتب عليها عقوبة دنيوية ولو أراد لذكر.

ثانياً: إن **القرآن الكريم** أوضح بما لا يدع شكاً وفي مئات الآيات، وبالنسبة لكل أبعاد قضية الإيمان، أن المعول والأساس هو القلب والإرادة، وصرح بأن ليس للأنبياء من دخل في هذا بضغط أو قسر، وأنه لا إكراه في الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ثالثاً: إن **القرآن الكريم** عندما قرر حرية الاعتقاد فإنه كان في حقيقة الحال يقرر مبدأ أصولياً تحتمه طبائع الأشياء والأصول العامة وحكم العقل والمنطق، ولو لم يقرره **القرآن** لفرض نفسه على المجتمع بحكم السلامة الموضوعية، وإنه أحد السنن التي وضعها الله للمجتمع الإنساني، ولم تأت الشرائع الإلهية لمخالفتها وإنما جاءت لتقريرها.

رابعاً: إنه لم يرد عن النبي ﷺ أنه قتل مرتداً لمجرد ارتداده على كثرة المنافقين الذين كفروا بعد إيمانهم.

خامساً: إننا لا نرد حديثاً كونه حديث آحاد، وكل حديث يثبت لدينا نحترمه ونقدره. ولكن يجب علينا لكي نطبقه كمبدأ عام أن نتقصى غاية التقصي، وأن نلم بملابسات الحديث كله، وأن نتأكد من أنه قد روي بالحرف وليس بالمعنى، لأنه لا يجوز أن نبيح الدماء أو نقيد الحريات مع احتمال الرواية بالمعنى، وإن هذا قد يغير المقصود.

سادساً: إن فكرة الردة اقترنت على عهد النبي ﷺ بعداوة الإسلام وحربه. فمن آمن كان يعمل لنصرته، ومن ارتد كان يعمل على حربه، فيلحق بالمشركين، كما حدث في حالة عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي كان قد آمن ثم ارتد، وأخذ يؤلب قريشاً على النبي ﷺ فأهدر النبي دمه، فلما كان فتح مكة لاذ بعثمان ابن عفان ـ وكان أخاه في الرضاعة ـ فغيبه حتى اطمأن الناس، ثم أحضره إلى النبي وطلب له الأمان فصمت رسول الله ﷺ طويلاً ثم أمنه، فأسلم.

والذكر المأثور للردة في التاريخ الإسلامي هو ردة القبائل العربية بعد وفاة النبي ﷺ. وقد كانت ردة هذه القبائل في حقيقة الحال رفض دفع الزكاة، ومن هنا كانت قولة أبي بكر المشهورة: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه للنبي ﷺ لحاربتهم من أجله»، وأصرح منها قولته في حربه: «لن يفرق بين الصلاة والزكاة»، فردة هذه القبائل كانت سياسية أكثر مما كانت دينية بالمعنى الذي نفهمه، ولهذا لا نجد استشهاداً بها في الكتب الفقهية تأييداً لدعوى قتل المرتد.

أما فكرة الارتداد كنوع من ممارسة حرية العقيدة فقد كانت مستبعدة وقتئذ، ومن هنا فحتى الفقهاء أنفسهم لاحظوا هذه النقطة، وفرقوا بين القبض على المرتد قبل أن يجاهر بالمحاربة أو بعدها.

وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي في عصر النبوة والخلافة الراشدة، نجد أن المسلمين لم يخوضوا الحروب إلا دفاعاً لعدوان المشركين أو تحريراً لإرادة الناس

وحريتهم في الاختيار الذي انتهكه الطغاة والمستبدون. وقد أوجز حسن البنا أغراض الحرب في الإسلام في:

- رد العدوان والدفاع عن النفس والأهل والمال والوطن والدين.
- تأمين حرية الدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكفار أن يفتنوهم عن دينهم.
- حماية الدعوة حتى تبلغ إلى الناس جميعاً ويتحدد موقفهم منها.
- تأديب ناكثي العهد.
- إغاثة المظلومين والمستضعفين.

يؤكد راشد الغنوشي الرأي القائل بأن الله قد بنى الإيمان على الاختيار الحر، ولم يبنه على الجبر والقسر. فالإكراه يفسد معنى الابتلاء والامتحان. وإذا كان الاعتقاد محله القلب ـ كما أكدته العديد من الآيات القرآنية ـ فإن الإكراه فيه مستحيل وممتنع.

﴿ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه والله بكل شيء عليم﴾[(١٧)].

﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾.

﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم﴾[(١٨)].

﴿لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾[(١٩)].

وهكذا يتحدث القرآن عن القلب باعتباره أداة الإيمان ومستودعه. وكما قال الغنوشي، فإن الإكراه في القلب مستحيل وممتنع، ولن يكون المكره سوى منافق ضره أكثر من نفعه وخطره على المجتمع المسلم مع النفاق أكبر من مجاهرته بمعتقده الحقيقي.

لقد أثبتت الشواهد التاريخية للأمة الإسلامية التي تعرضت للاستعمار والغزو الثقافي والعمل المنظم لمحو الثقافة الإسلامية، بل واستئصال الدين الإسلامي بالقوة، أن الإسلام لم يُحمَ بالخوف من القتل عند الارتداد وإنما حمي بقوة إيمان

---

(١٧) المصدر نفسه، «سورة التغابن،» الآية ١١.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤١.

المسلمين وعظمة مبادئ دينهم.

إن قوة الإسلام تنبع من قوة حجته وعظمة مبادئه وروعة سننه. وتمسُّك المسلمين نابع من إيمانهم الراسخ الذي صمد أمام كل المصاعب، ولهذا فإن من غير المقبول أو المعقول أن يدعي بعضهم أن الخوف من قتل المرتد هو الذي حمى الإسلام من ارتداد المسلمين عليه. مثل هذا القول يسيء إلى الإسلام ولا يخدمه. فقناعة المسلمين بدينهم هي التي حفظت الإسلام في صدورهم. وعظمة مبادئه وقوة حجته وبرهانه هي التي تشد إلى الإسلام المئات ممن يعتنقون الإسلام كل يوم. وفي البيئة الحرة يزدهر الإيمان، أما البيئة المغلقة فلا تسمح بأكثر من الحفاظ على المظاهر والطقوس. والمساس بحرية العقيدة يجر حتماً إلى المساس بالحريات الأخرى، فهي أم الحريات. وحين تُحرم حرية العقيدة فسوف يصار إلى تحريم حرية الفكر وإلى الرقابة على حرية التعبير، وبالتالي إلى الحد من المعارضة السياسية، والسير في طريق الاستبداد والحكم بالقهر والإكراه.

ولهذه الاعتبارات كلها ولما سبق من توضيح موثق بالأدلة القاطعة، فإن أغلب المفكرين الإسلاميين المحدثين، وعدداً من المتقدمين يقفون بوضوح مع حرية الاعتقاد، ومن هؤلاء السرخسي وابن القيم ومحمد عبده وعبد الوهاب خلاف وعبد العزيز شاويش وراشد الغنوشي. ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان وعبد الحميد متولي وحسن الترابي.

ثانياً: المساواة

الحرية والمساواة هما أساس حقوق الإنسان، وعنهما تتفرع الحقوق الأخرى. ولهذا السبب استهل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مواده الثلاثين بمادتين قويتين تؤكدان هذين الحقين: حق الحرية وحق المساواة.

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة الثانية: «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي، سياسياً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر. وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص سواء كان مستقلاً أو موضوعاً تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي

أو خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته».

وتأكيداً وترسيخاً لحق المساواة حرص الإعلان العالمي على أن يؤكد في مستهل كل مادة على شمولية هذه الحقوق، وذلك بتكرار كلمات: «لكل فرد»، «أي إنسان»، «أي أحد»، وحرص أيضاً على ترديد وتكرار كلمة «المساواة» و«المساواة التامة».

وإذا انتفت أفضلية فرد على فرد بطبيعته، فإن ذلك يعني أن ليس هناك جنس أو شعب هو بنشأته وعنصره أفضل.

يقول الله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾**(٢٠).

وتؤكد مذكرة السعودية سنة ١٩٧٠ أن الإسلام لا يميز «في الكرامة وفي الحقوق الأساسية ما بين إنسان وآخر لا في العرق، ولا في الجنس، ولا في النسب، ولا في المال، عملاً بقول رسول الإسلام: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»».

وتشير المذكرة إلى أن الإسلام قد زاد على ما جاء في الإعلان العالمي، وذلك بمنعه التمييز بسبب الحقد أو العداء، لقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾**(٢١).

ولقد نادى الإسلام بوحدة الأسرة الإنسانية، فقد قال الرسول ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله».

قضية المساواة أثارت ـ ولا تزال تثير ـ جدلاً واسعاً داخل العالم الإسلامي وخارجه، وقد تركز الجدل حول عدد من القضايا المهمة التي يرى غير المسلمين أنها تخل بمبدأ المساواة، ومن أهم هذه القضايا:

ـ حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية. هل يحظى بالمواطنة المتساوية؟ هل له حق الولاية كما هي لغيره من المواطنين المسلمين؟

هل نظام «الجزية» يتناسب مع حق المواطنة المتساوية؟

ـ المرأة: هل تتساوى مع الرجل؟ هل لها حق الولاية؟ ما مدى تأثير

---

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

«القوامة» و«الإرث» و«الشهادة» و«تحريم الزواج من غير المسلم» و«تعدد الزوجات» في مبدأ المساواة؟

هذه قضايا لا تزال حتى اليوم محل حوارات واجتهادات بين مفكري الإسلام وفقهائه، ولا زالت وسيلة طعن وتشكيك في نظام المساواة في الإسلام.

وعليه، فإن من المهم أن نتعرض لآراء الفقهاء واجتهاداتهم حول هذه القضايا.

١ ـ حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية

السؤال الذي يطرح في هذا الصدد وبإلحاح هو: هل المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية مواطن له الحقوق نفسها وعليه الواجبات نفسها، أم هو مواطن من الدرجة الثانية وبالتالي نميزه بمصطلح خاص يحمل مضمون التمييز: «ذمي» أو من «أهل الذمة»؟

انتقد راشد الغنوشي خصوم الإسلام، والجهلة به، والذين حاولوا استغلال مفهوم «الذمة» للتشويه. وضرب على ذلك مثلاً ورد في **دائرة المعارف الإسلامية** التي نصت تحت كلمة «الذمة» بقلم المستشرق ماكدونالد: «إن أهل الذمة لا يعدون مواطنين في الدولة الإسلامية». ومن جديد يؤكد الغنوشي أن المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي. ويرى أن مصطلح «أهل الذمة» لم يعد «لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات». واستشهد الغنوشي بالدولة الإسلامية في صدر الإسلام حيث تعرضت الصحيفة التي وضعها الرسول ﷺ لبعض المشكلات العويصة مثل مشكلة «المواطنة» في مجتمع متعدد المذاهب والمعتقدات، فاعترفت للجميع من دون استثناء بحق المواطنة، وأن جميعهم يكونون «أمة من دون الناس» وهي الأمة السياسية التي يشترك أفرادها في الإرادة المشتركة في التعايش السلمي والولاء للدولة والدفاع عنها.

ويصل عبد الكريم زيدان ومحمد سليم العوا إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها الشيخ الغنوشي وهي أن ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف دياناتهم، وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفيان استمرار الحاجة إلى مفهوم «أهل الذمة» وحتى إلى المصطلح ذاته، فالأصل هو المساواة بين المواطنين.

ويؤكد الإمام محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان أنه «لا يوجد أحكام ذمة الآن فقهياً في مجتمعاتنا كما كان أيام

الراشدين والأمويين والعباسيين»، وطالب في النهاية بإعادة النظر في هذا الباب الفقهي برمته.

ويؤكد آية الله محمد حسين فضل الله أن «الدولة الإسلامية لا تفرق بين مواطنيها في مواطنتهم إلا بالمدى الذي يلتزمون فيه بالخط العام للدولة في الفكر الذي يرتكز عليه أساسها لأنه لا معنى للمساواة العامة بعيداً عن ذلك».

وقد أشار آية الله فضل الله إلى موضوع الجزية وقال: إنها لم ترد في القرآن إلا في آية واحدة وهي: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾**[٢٢]، والآية لا تشمل أهل الكتاب جميعاً لأن الصفات المذكورة في الآية لا تنطبق عليهم جميعاً. ولا يرى السيد محمد حسين فضل الله مانعاً من الالتزام بدفع الضرائب التي يدفعها المسلمون وبذلك تصبح ضريبة الجزية غير ذي موضوع «لأنهم يدفعون أكثر منها فيما يدفعونه، ويلتزمون بالقوانين كلها فيما يلتزمونه»، ويرى السيد محمد فضل الله أن الدستور يمثل اليوم قانون المعاهدات والتعاقد بين جميع المواطنين في الدولة الإسلامية، وفي نطاقه، للمسلم وغير المسلم من المواطنين كامل الحق في المشاركة في تقرير المصير في السياسة العامة للدولة ومن خلال الحجم العددي والسياسي لجميع الفئات.

أمر الخلاف في موضوع غير المسلم ـ من مواطني الدولة الإسلامية ـ لا يقف عند مصطلح «أهل الذمة» وإنما يمتد إلى قضية أهم وهي قضية «الولاية» أي ولاية غير المسلم في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. والولاية لغة واصطلاحاً يراد بها «إمضاء الأمر على الغير».

أدلى الأنبا شنودة، بطريرك الأقباط، بحديث لجريدة **البلاغ الجديد** بتاريخ ٢٩ آذار/مارس ١٩٩٥ ذكر فيه أن هناك نصاً بأن لا ولاية لغير مسلم على مسلم، «أي لا يكون لهم (غير المسلمين) وضع رئاسة في إدارة ما، ولا حتى كبواب، لأن البواب له ولاية لحماية السكان. ونعرف أنه لا يجوز للمسيحي أن يكون قاضياً على مسلم». هذا الالتباس الذي عبر عنه الأنبا شنودة قد جاء ـ كما يرى فهمي هويدي ـ من ثلاث آيات قرآنية يقرأها بعضهم بحسبانها داعية إلى إغلاق باب الولاية في وجوه غير المسلمين. والخطأ ـ في نظر هويدي ـ هو أن كثيرين لا يفرقون بين الدين الذي مصدره الوحي، والفقه الذي هو اجتهاد البشر. الوحي

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

ملزم ومنزه عن الخطأ، والفقه اجتهاد يؤخذ منه ويرد، ولا عصمة له من أي نوع. أما الآيات الثلاث التي أشار إليها فهمي هويدي فهي:

﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾[٢٣].

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا وَدّوا ما عَنِتُّم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾[٢٤].

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾[٢٥].

يؤكد المفكر الإسلامي فهمي هويدي أن جميع هذه الآيات لا تتعلق بالتعامل العادي مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. وكما قال الشيخ محمد الغزالي: «فهي جميعاً واردة في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله».

يفسر ابن جرير الطبري آية **﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء﴾** بأنه تحذير للمؤمنين بألا يتخذوا الكفار ظهراً وأنصاراً يوالونهم على دينهم ويظاهرونهم على المسلمين ويدلونهم على عوراتهم وأن من يفعل ذلك فليس من الله في شيء.

أما الآية الثانية: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم﴾** فهي - في رأي ابن جرير - نهي من الله للمؤمنين «ألا يتخذوا بطانة ممن قد عرفوه بالغش للإسلام وأهله»، وقد علق **تفسير المنار** على هذه الآية بقوله: «وأنت ترى أن هذه الصفات التي وصف بها من نهى عن اتخاذهم بطانة لو فرض أن اتصف بها من هو موافق لك في الدين والجنس والنسب لما جاز لك أن تتخذه بطانة لك إن كنت تعقل». ويشير **تفسير المنار** إلى أن بعضهم قد خفيت عليهم هذه التعليلات والقيود «فظنوا أن النهي عن المخالف في الدين مطلقاً».

أما الآية الثالثة: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾**، فيرى الشيخ محمد الغزالي أن بعضهم يبتز هذه الآية عما قبلها وما بعدها مما يفهم منها أن الإسلام ينهى نهياً جازماً عن مصادقة اليهود والنصارى. وهذا في رأيه تعميم باطل. فالآيات اللاحقة بهذه الآية المرتبطة بها في موضوعها توضح أن

---

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٢٨.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٨.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

الآيات نزلت تطهيراً للمجتمع الإسلامي من ألاعيب المنافقين ومن مؤامراتهم مع فريق معين من أهل الكتاب أعلنوا على المسلمين حرباً شعواء، فاليهود والنصارى في هذه الآية قوم يحاربون المسلمين، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحبب إليهم والتجمل معهم فنزلت هذه الآية ونزل معها ما يفضح نيات المتخاذلين في الدفاع عن الدين الذي انتسبوا إليه، ﴿**فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين**﴾[٢٦]. وفي هذا الصدد تتوالى الآيات في مطالبة المؤمنين بمقاطعة المحاربين للإسلام من أهل الكتاب: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين. وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً**﴾[٢٧].

يصل المفكر الإسلامي فهمي هويدي بعد استعراضه لهذه الآيات وتفسيراتها إلى نتيجة واضحة وهو أنه لا يوجد في هذه الآيات أو تفاسيرها ما يضع قيداً على المسالمين من غير المسلمين في تسيير شؤون الدولة الإسلامية ومرافقها.

ويؤكد ذلك رحلة التاريخ الإسلامي التي ساهم فيها غير المسلمين في مختلف نشاطات الإدارة الإسلامية، حيث تولى النصارى قيادة جيوش المسلمين في بغداد والأندلس. ويعيد فهمي هويدي المشكلة إلى الالتباس في تعاملنا مع فهم النصوص الشرعية، وفي تعاملنا أيضاً مع تفاصيل الاجتهادات الفقهية التي حفل بها التراث والتي كانت محكومة بأزمنة وأوضاع اختلفت تماماً عما نحن عليه.

كان الإشكال الذي يعترض دائماً موضوع ولاية غير المسلم في المجتمع المسلم هو قضية المناصب التي تتطلب اجتهاداً واستنباطاً من الشريعة، فالقاضي، مثلاً، كان يتطلب أن يكون مجتهداً يستنبط الأحكام ويشرع، وكذلك كان الأمر بالنسبة لموقع «الخليفة»، لكن الأمر اليوم قد تغير. فالقاضي في زماننا، كما يقول فهمي هويدي، «لم يعد كذلك لأنه أصبح يطبق قانوناً مكتوباً وله شروحه ولم يعد فرداً وإنما صار عضواً في هيئة المحكمة وبات حكمه قابلاً للمراجعة من المحاكم الأعلى، ومن ثم فإننا لم نعد بحاجة إلى ذلك القاضي المجتهد، الأمر الذي يرفع تلقائياً شرط الإسلام فيمن يباشر القضاء». ويرى الشادي أن شرط

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٢.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٥٧ ـ ٥٨.

الاجتهاد لم يعد ضرورياً لرئيس الدولة أيضاً، بل يفضل ألا يكون كذلك حتى لا يعطل مؤسسات الدولة الحديثة التي أصبحت تلك المهمة من اختصاصها.

والفقيه القانوني طارق البشري يرى، أيضاً، أن صورة الولايات في التراث الفقهي في مختلف المواقع لم يعد لها علاقة بالنظم المعاصرة السياسية والإدارية. فسلطات الإمام ووزير التفويض قد توزعت على عدد من الهيئات الدستورية ولم تعد من الناحية العملية سلطة التنفيذ مجتمعة في يد فرد واحد، ولكنها أصبحت من اختصاص أجهزة فنية متخصصة. والحاكم لم تعد له سلطة مطلقة وإنما مقيد بأحكام الدستور والقوانين. وعليه، فإن السلطة الفردية التي افترضها الفقهاء في الولاية العامة تغيرت بالتوزيع على العديد من الأجهزة، وحل القرار الجماعي محل القرار الفردي.

وخلص المستشار البشري إلى أن قضية مشاركة غير المسلمين في إدارة الدولة قد حُلت بنظام المشاركة. أما فهمي هويدي فإنه في استخلاصه يصل إلى «أن فكرة استبعاد غير المسلمين من الولايات العامة هي فرية لا أصل لها في شريعة الإسلام».

٢ ـ المرأة والمساواة في الإسلام

المساواة بين الرجل والمرأة واحدة من قضايا الخلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمجتمع الإسلامي. والخلاف ـ في حقيقته ـ لا يتعلق بمبدأ المساواة الذي هو محل اتفاق من الجميع، وإنما هو خلاف بين مفهوم المجتمع الغربي ومفهوم المجتمع الإسلامي للمساواة.

لقد ظل الغربيون يطرحون عدداً من القضايا التي يعتبرونها مخلة بالمساواة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإسلامي. ومن هذه القضايا:

- زواج المسلمة من غير المسلم.
- النصيب الأقل للمرأة في الإرث.
- تعدد الزوجات.
- قوامة الرجل على المرأة.
- شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد.
- حق المرأة في الولاية العامة.

وقبل الحديث عن هذه الأحكام الجزئية لا بد من الحديث عن المبدأ العام والكلي في الإسلام، وهو مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة. لأن حقوق الإنسان في الإسلام يتم البحث عنها، كما يقول الجابري، في الكليات والمبادئ العامة، «أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر».

يرى سيد قطب أن الإسلام قد كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الإنسانية. ولم يقرر التفاضل إلا في بعض الملابسات المتعلقة بالاستعداد، أو الدربة، أو التبعة، مما لا يؤثر في حقيقة الوضع الإنساني للجنسين. فحيثما تساوى الاستعداد، والدربة، والتبعة، تساويا، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه، ففي الناحية الدينية والروحية يتساويان: **﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يُظلمون نقيراً﴾**[٢٨].

﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فَلنُحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[٢٩].

﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾[٣٠].

وفي ناحية الأهلية للملك والتصرف الاقتصادي يتساويان:

﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾[٣١].

﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾[٣٢].

ويؤكد الجابري ما ذهب إليه سيد قطب من أن الإسلام يقرر مبدئياً، وكحكم عام ومطلق، المساواة بين الرجل والمرأة، والرسول ﷺ يقول: «النساء شقائق الرجال لهن ما لهم وعليهن ما عليهم».

---

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٤.
(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٧.
(٣٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.
(٣١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٧.
(٣٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٢.

مما سبق نخلص إلى أن المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الإسلام هي القاعدة الأساسية والاتجاه العام، أما الأحكام الجزئية التي تخالف هذا الاتجاه أو تبدو أنها تخالفه، فلا بد من البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول. ويرى السيد محمد حسين فضل الله أن دراسة الواقع الإنساني للمرأة، كما هو الواقع الإنساني للرجل، «هي السبيل الأفضل للوصول إلى النتائج المتوازنة». ويرى أن هذه الدراسة هي التي سوف تساعد على التعرف على «طبيعة الظروف التي تحركت النصوص فيها، والنظرة التي انطلقت منها. فلعلنا نجد بعض القرائن التي تصرف النص عن ظاهره ليكون له تفسير لا يختلف عن الواقع الخارجي»، والواقع الخارجي في رأي السيد محمد فضل الله لا يعكس أي تمييز بين الرجل والمرأة. فلو وضعا في ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية متشابهة فإن من الصعب أن نميز بينهما «إذ ليس من الضروري أن يكون وعي الرجل للمسألة الثقافية والاجتماعية والسياسية أكثر من وعي المرأة لها».

ويطرح الجابري ثلاثة مفاتيح ضرورية عند النظر في حقوق الإنسان في الإسلام، هذه المفاتيح هي:

- ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية.
- ما تنص عليه أحكامها الجزئية.
- ما تضفيه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من معقولية.

أما الأحكام الجزئية المتعلقة بالمرأة والتي اعتبرها سيد قطب ملابسات تتعلق بـ «الاستعداد، والدربة، والتبعة» فيمكن حصرها فيما يلي:

أ ـ زواج المسلمة من غير المسلم

تنص المادة السادسة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «للرجل والمرأة متى أدركا سن البلوغ حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله».

طرحت العربية السعودية تحفظاً على هذه المادة في مذكرتها إلى الجامعة العربية سنة ١٩٧٠ وبررت ذلك بقولها: «إن منطق الإسلام في ذلك لا ينطلق من حيث إنه «قيد للحرية في الزواج بسبب الدين» وإنما ينطلق من حيث «وجوب صيانة الأسرة من الانحلال بسبب الاختلاف في الدين عند عدم احترام الزوج

ـ بموجب عقيدته ـ لمقدسات زوجته» لأن المرأة هي أحد عنصري الأسرة الأكثر حساسية في هذا الموضوع بسبب شعورها بالضعف أمام الرجل». ودللت المذكرة على احترام الإسلام لهذه القاعدة، والتزامه بها مع الديانات الأخرى بتحريمه على الرجل المسلم أن يتزوج من امرأة لا يحترم دينها أو تقاليدها ولا يعترف بها. وذلك للسبب نفسه الذي حرم فيه على المسلمة أن تتزوج من غير المسلم وذلك لتفادي أن تتعرض الأسرة للخصام والانحلال والطلاق الذي هو في نظر الإسلام من أبغض الحلال إلى الله.

ويختلف الأمر بالنسبة لزواج الرجل المسلم من امرأة كتابية مسيحية أو يهودية، فقد أباحه الله نظراً لتقديس الإسلام والمسلمين للسيد المسيح ونبي الله موسى عليهما السلام، ولذلك فإن الزوجة الكتابية لا تجد ما ينفرها من زوجها. وعليه، فالتحريم يهدف إلى حماية مشاعر المرأة وحماية العلاقات الأسرية. ولو كان تفضيلاً للرجل لسمح له بالزواج من مشركة.

ب ـ نظام الإرث في الإسلام

يناقش سيد قطب موضوع نصيب المرأة في الميراث حيث يكون للذكر مثل حظ الأنثيين. فيرد ذلك «إلى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة فهو يتزوج امرأة يكلف إعالتها وإعالة أبنائهما، وبناء الأسرة كله هو مكلف به، وعليه وحده تبعة الديات والتعويضات، فمن حقه أن يكون له مثل حظ الأنثيين لهذا السبب...».

يرتكز مبدأ المساواة على المساواة في الحقوق والواجبات، ولو كان غير ذلك لانتفت المساواة، وهذا ما أكده السيد محمد حسين فضل الله حين أشار إلى أن النقص في نصيب المرأة من الإرث لا يدل على «الدونية في إنسانية المرأة من حيث المستوى، بل كل ما يدل عليه هو طبيعة حركة توزيع الثروة تبعاً للمسؤوليات التي يتحملها الورثة في الوضع الاقتصادي في التشريع الإسلامي الذي حمل الرجل مسؤولية الإنفاق على البيت الزوجي، بالإضافة إلى تقديمه المهر، وهو ما لا يحمله للمرأة، الأمر الذي اقتضى نوعاً من التوازن في تحديد حصة الرجل. وهذا ما نلاحظه في مفردات الحصص التي قد تعلو فيها حصة الأبناء على الآباء وهو لا يفيد تفضيل الأبناء على الآباء في القيمة الإنسانية في التشريع».

الجابري نظر إلى الموضوع من زاوية أخرى تتعلق بالمقاصد وأسباب النزول وهو يعود إلى البيئة التي نزل فيها القرآن حيث كان المجتمع قبلياً رعوياً، الملكية فيه

شائعة على مستوى المراعي والتي كانت محل نزاع دائم. وكانت هذه القبائل تفضل تزويج بناتها من غير قبيلتها مما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها حيث ينقل نصيبها إلى قبيلة زوجها وعلى حساب قبيلة أبيها مما قد يتسبب في منازعات وحروب. ولهذا عمدت بعض القبائل إلى عدم توريث البنت بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل. يصل الجابري في النهاية إلى تقرير «ان الإسلام قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة وهو تجنب النزاع واتقاء الفتنة، فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة في المدينة فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل زوجة كانت أو أماً». فالمصلحة والظروف الاجتماعية ـ في رأي الجابري ـ هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام.

ج ـ تعدد الزوجات

الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما، بل على العكس من ذلك لقد وضع الإسلام شروطاً تقترب من المنع. فاشترط «العدل» عند تعدد الزوجات. ونصح، تجنباً للخطأ، بالاقتصار على واحدة: **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾**[٣٣].

وأكثر من ذلك فإن الله قد أكد على استحالة العدل حتى مع الحرص، يقول تعالى:

﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾[٣٤].

وحين تنتفي القدرة على العدل ـ وهو الشرط الأساسي للفعل ـ ينتفي الجواز بالفعل. يقول الجابري: «فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع».

د ـ قوامة الرجل على المرأة

تأتي القوامة طبقاً لقول الله تعالى: **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾**[٣٥].

يرى سيد قطب أن وجه التفضيل هنا يرتكز على «الاستعداد والدربة

---

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٩.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

والمرانة»، فالرجل بحكم تخلصه من تكاليف الأمومة يواجه أمور الحياة ويتهيأ لها بقواه الفكرية كلها بينما تحتجز هذه التكاليف المرأة معظم أيامها، إضافة إلى أن الأمومة تنمي في المرأة جانب العواطف والانفعالات بقدر ما ينمو في الرجل جانب التأمل والتفكير. وللناحية المالية صلة بالقوامة فهي حق مقابل تكليف ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنسين ومحيط الحياة. ويرى السيد محمد حسين فضل الله «أن القوامة ـ في نطاق الآية ـ لا تمثل خصوصية في انحطاط البعد الإنساني في المرأة عن البعد الإنساني في الرجل بل تمثل خصوصية معينة في المسؤولية عن الحياة الزوجية».

والسؤال الذي يطرحه بعضهم هو: ما الذي سيكون عليه الحال لو أن القاعدة في «التبعة» و«الاستعداد» و«الدربة» واجهت استثناء أخل بقاعدة التساوي بين الحقوق والتكاليف كأن يعجز الرجل عن الإنفاق ويعجز عن المواجهة لضعف في استعداده ودرابته وقامت المرأة بالدور نفسه؟ هنا يأتي ـ ولا شك ـ دور الاجتهاد الذي يلتزم بالقاعدة الأساسية في المساواة بين الحقوق والتكاليف. والخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قد أوقف العمل بنص قرآني في حق المؤلفة قلوبهم حين تغيرت الأسباب الموجبة، وأوقف حد السرقة في عام الرمادة حين وجدت علة الضرورة. ولكن التشريع في الغالب ـ بما فيه التشريعات الوضعية ـ يبنى على أساس القاعدة لا الاستثناء ويظل لكل استثناء حكمه واجتهاده.

هـ ـ شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد

يقول الله تعالى:

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتُذكر إحداهما الأخرى﴾(٣٦).

يرى بعضهم أن هذه القضية تبرز التفاضل، وأن المرأة ليست في الثقة والأمانة في مستوى الرجل وهي بذلك في مرتبة أدنى.

من فحوى الآية يلاحظ أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في هذه القضية هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى. ويرى الجابري أن «الخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية

---

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها».

ويعيد السيد محمد حسين فضل الله السبب إلى أسلوب التنشئة التي قد تترك تأثيراتها السلبية على طريقة نمو الشخصية في المرأة، «فما تعيشه المرأة من ضعف وما تعانيه من تخلف ليس هو القضاء والقدر الذي لا بد منهما في حياتها بل هو نتيجة للإهمال الكبير لعناصر القوة والوعي في تربية شخصيتها وبناء وجودها كما هو الحال في الرجل الضعيف في فكره والمتخلف في وعيه وحركة حياته. إن ذلك ليس ناشئاً عن طبيعته في الذات في هذه المنطقة أو تلك، بل هو ناشئ عن تقصير في تهيئة عوامل التقدم والقوة في الظروف المحيطة».

ويرى السيد محمد حسين فضل الله أن الجانب العاطفي في المرأة وحتى الجسمي يمكن تحويله إلى قوة بتربية الفكر بالمعرفة وتقوية العقل بالممارسة وإضعاف العاطفة بالوعي القائم على مواجهة الأمور بطريقة موضوعية من خلال منهج تربوي عملي متوازن وتدريب الجسم على اكتساب القوة بدرجة معقولة. فقد رأينا في الواقع الكثير من النساء اللاتي يملكن صلابة الإرادة وقوة الموقف ووعي الواقع أكثر من العديد من الرجال الذين أهملوا إمكانات القوة في شخصياتهم، الأمر الذي يعني أن نقاط الضعف في التركيبة الإنسانية ليست من الأمور الذاتية المرتبة بالتكوين الإنساني الذي لا يقبل التغيير، بل هي من الأمور الطبيعية القابلة للتكيف والتطور من خلال الجهد الإنساني في الدائرة الإيجابية أو السلبية.

في هذا الإطار يأتي سؤال الجابري: كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا افترضنا تحسن وضعية المرأة الاجتماعية والتعليمية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول: «إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها»؟ والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟ يؤكد الجابري وجوب العودة بالأحكام الشرعية الجزئية عندما يتغير وجه المصلحة فيها إلى كليات الشريعة وربط الحكم بالمقاصد بدلاً من العلل.

و ـ حق المرأة في الولاية العامة

اتجه أغلب المفكرين الإسلاميين المحافظين إلى حصر الولاية العامة في الرجل. واشترط عدد من المذاهب ـ سنية وشيعية ـ الذكورة في الإمام، ولم يقف أبو الأعلى المودودي عند ولاية الإمام بل اشترط الرجولة في مناصب الدولة الرئيسية بحجة أن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة. ويستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾.

وكذلك قول الرسول ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة».

وقد ذهبت إلى هذا الرأي لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت وقد منعت النساء حتى من حق المشاركة في الانتخاب.

يقابل فريق المحافظين فريق آخر من علماء المسلمين المتقدمين والمحدثين، والذين لا يقرون ما ذهب إليه الفريق الأول من حرمان المرأة من حق الولاية العامة وحق المشاركة في الحياة السياسية. وكثير من العلماء خول لها منصب القضاء على أهميته. وقد ذهبت فرقة الشبيبية من الخوارج إلى جواز إمامة المرأة واستند المجيزون إمامة المرأة إلى أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى.

يقول راشد الغنوشي: إن الحديث الذي استند إليه المودودي «لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك ان الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة» وهو ــ في رأي الغنوشي ــ لا يتعدى التعليق على حادثة موت كسرى وتولية العرش لابنته. وما لفظه عام لا يعني أن حكمه عام أيضاً. «فالحديث لا ينهض حجة قاطعة فضلاً عن ظنيته من جهة السند».

والغنوشي لا يرى في آية القوامة «سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية جملة، إذ إن القوامة إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق كانت النتيجة منع المرأة من الرئاسة أبداً في أي مستوى من المستويات حتى لو كان فصلاً لرعاية الأطفال. وذلك في رأي الغنوشي شطط لم يذهب إليه أحد من علماء الإسلام القدامى أو المحدثين، أما القوامة فهي لا تتجاوز نطاق الأسرة. ويذهب إلى هذا الرأي السيد محمد حسين فضل الله الذي يرى أن مفهوم آية القوامة «يوحي جوها العام بالحديث عن البيت الزوجي»، ويضيف: «ولولا ذلك لكان الحديث عن الحكم والقضاء والجهاد أولى من الحديث عن فرض النظام في البيت»، وفضل الله يرد بذلك على من يرى أن القوامة في الآية تشمل جميع الأمور العامة كالحكم والقضاء ونحوهما.

يصل الشيخ راشد الغنوشي إلى نتيجة «أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة قضاءً أو إمارة». والله تعالى يقول: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[37].

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

أما ابن جرير الطبري وأبو حنيفة وابن حزم فقد أجازوا للمرأة ليس مجرد المشاركة في الانتخاب والانتماء إلى الأحزاب وتولي الوظائف العامة، بل أجازوا لها أيضاً تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها.

ثالثاً: الديمقراطية

تأتي قضية الديمقراطية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من خلال مواد أساسية ثلاث تنص على حق الإنسان في التمتع بحرية الرأي والتعبير وحرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية بما فيها الأحزاب السياسية، وأخيراً سيادة الشعب وحقه في اختيار حكامه ومراقبتهم وحق المواطن في المشاركة في إدارة الشؤون العامة.

تنص المادة التاسعة عشرة من الإعلان العالمي على أن:

«لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء من دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود».

وتنص المادة العشرون من الإعلان على أن:

«لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية ولا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما».

وأخيراً تنص المادة الحادية والعشرون من الإعلان على أن:

«لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارونه في حرية.

لكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده. إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء متكافئ من حيث ضمان حرية التصويت».

السؤال الذي يطرح نفسه ـ وهو مثار جدل كبير داخل العالم الإسلامي وخارجه ـ وهو ما موقف الإسلام من النظام الديمقراطي بمكوناته الأساسية التي أشار إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهي:

ـ حرية الشعب وحقه في المشاركة في الشؤون العامة وفي اختيار حكامه

باعتبار الشعب مصدر السلطات جميعاً.

- حرية الرأي والتعبير عنه وحرية وحق المعرفة والحصول على المعلومات.

- حرية وحق تشكيل الجمعيات والتجمعات بما فيها الأحزاب السياسية أي «التعددية» في المصطلح الحديث.

١ ـ إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم

تعتبر الديمقراطية واحدة من أهم سمات الحضارة الغربية بصرف النظر عن اختلاف تياراتها بين ليبراليين واشتراكيين وشيوعيين فهم جميعاً ينطلقون في اجتهاداتهم من إطار الديمقراطية سواء كانت ديمقراطية الحزب الواحد أو اشتراكية الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية التعددية.

فماذا عن الحضارة العربية الإسلامية؟

يقول محمد عمارة: «لقد كاد الاجتماع ينعقد على أن «الشورى» هي الفلسفة الإسلامية للحكم في الدولة الإسلامية وللمجتمع الإسلامي».

ويقول الشيخ راشد الغنوشي: «إن الشورى هي الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية».

ويدور جدل بين مفكري الإسلام حول وجوب الشورى من عدمه، فبعض علماء التفسير عندما يفسرون آيتي الشورى بسورتي آل عمران والشورى لا يقطعون بأن الشورى واجبة، ولا يقطعون بأنها مندوبة، وبعض علماء الإسلام ومنهم الشافعي يعتبر الشورى مندوبة لا واجبة. أما أغلب العلماء المحدثون فيرون أنها واجبة شرعاً. يقول محمد عمارة إن الشورى ليست حقاً وإنما هي «فريضة شرعية واجبة على كافة الأمة حكاماً ومحكومين في الدولة وفي المجتمع وفي الأسرة وفي كل مناحي السلوك الإنساني». وإذا كان الله قد جعلها فريضة على رسوله فما بالك بالحاكم الذي ليس نبياً يستدركه الوحي بالترشيد؟

والشورى في الإسلام نظام اجتماعي، فكما هو واجب في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهو واجب في العلاقات بين أفراد المجتمع. فالتراضي في الأسرة لا بد من أن يكون مؤسساً على التشاور. يقول الله تعالى:

﴿فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾(٣٨).

والشورى من الصفات التي يجب أن يتحلى بها المؤمن وقد قرنها الله بالعبادات. يقول تعالى: **﴿والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾**(٣٩).

وإذا كانت الشورى قاعدة الإسلام في التعامل بين أفراد المجتمع وداخل الأسرة الواحدة فهي في موضوع الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم أولى وأعظم. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «سألت يوماً رسول الله لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكماً في **القرآن** أو نسمع منك فيه شيئاً فماذا نفعل؟ فقال ﷺ اجمعوا العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد»، وفي حديث آخر قال الرسول ﷺ: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم».

لم يعد هناك جدال أن الشورى هي قاعدة إسلامية ثابتة وواضحة في الأدلة القرآنية والسنة المحمدية والسيرة النبوية وقد أقرّ غالب علماء المسلمين وجوبها، ولكن السؤال الذي ظل يطرح نفسه هو ما مدى الإلزامية للحاكم فيما يتقرر بالشورى؟ أي هل الشورى استئناس للرأي وللحاكم بعد ذلك أن يلتزم بالمشورة أو لا يلتزم؟ أم أن على الحاكم أن يلتزم بقرارات الشورى؟

هناك رأي يقول بأن الشورى غير ملزمة وأن الحاكم مخير بقبول رأي أهل الشورى أو رفضه. فالشورى بالنسبة إلى الخليفة ليست سوى استنارة للإعلام لا للإلزام، وحجة هؤلاء أن الآية الكريمة تقول **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾**(٤٠) وذلك يعني أن يمضي الرسول ﷺ بعد المشورة في تنفيذ ما عزم عليه سواء طابق المشورة أو لم يطابقها. ومن هؤلاء من يرى أن القول بإلزامية الشورى يؤدي إلى مخالفة الطاعة التي أمر الله بها في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**(٤١).

ويرى هذا الفريق، أيضاً، أن مبدأ الأكثرية غير إسلامي ولا ملزم، ولو كان مبدأ إسلامياً لوجب على الرسول ﷺ أن يضع له نظاماً معيناً، ولأخذ هو بمبدأ

---

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيات ٣٧ ـ ٣٩.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٤١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

الأكثرية أو الأغلبية قبل غيره. وفقهاء الإسلام أنفسهم لم يبحثوا مبدأ الأكثرية في كتبهم، ولو كان مقرراً في الشريعة لكان واحداً من بحوث هؤلاء الفقهاء.

يطرح فهمي هويدي وتوفيق الشاوي أهمية التفريق بين الاستشارة والشورى، فالأولى غير ملزمة لطالبها، أما الشورى فهي الوسيلة الجماعية الشرعية التي تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً في شأن من شؤونها العامة وهي واجبة وملزمة.

وإلى الالتباس بين الاستشارة والشورى يعيد الشادي السبب في تصور البعض أن الشورى غير ملزمة «في حين أنهم لو أدركوا التمايز النوعي بين الشورى والاستشارة لما خاضوا في ذلك الجدل أصلاً».

وما جاء في الآية الكريمة ﴿**فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾ يؤكد أن العزم هو الأخذ برأي الأكثرية. يقول **تفسير المنار**: «فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى فتوكل على الله في إمضائه».

ووصف الله للمؤمنين بأن ﴿**أمرهم شورى بينهم**﴾ دليل على أن أمور المسلمين تتم بالمشاورة، والتي تقضي بالعمل وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية، ولو كان غير ذلك لما كان الأمر شورى. وكما قال عبد القادر عودة ان الشورى لن يكون لها أي معنى إذا لم تكن ملزمة بالأخذ برأي الأكثرية.

وليس هناك تعارض بين الطاعة لأولي الأمر وإلزامية الشورى لأن سلطات الخليفة مقيدة بأوامر الله والشورى من ضمن ما أمر الله وهي من ضمن القيود التي ترد على سلطات الخليفة.

وإذا كان الرسول ﷺ لم يضع نظاماً لمبدأ الأكثرية، فإنه لم يثبت أنه لم يأخذ برأي الأكثرية حتى لو كان له رأي مخالف كما حدث في غزوة أحد، ولم يثبت إطلاقاً أن الرسول ﷺ أخذ برأي الأقلية بل كان في كل مشوراته يلتزم برأي الأغلبية.

الأمة مصدر السلطات

إذا كانت الشورى ـ كما سبق إيضاحه ـ واجبة وملزمة، فمن صاحب الحق في اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته واستبداله؟ ومن صاحب الحق في اختيار أهل الشورى وانتخابهم؟

يرى معظم علماء الإسلام ومفكريه من المحدثين أن **مبدأ الشورى في الإسلام ينطوي على الأخذ بمبدأ سيادة الأمة** والتي لها حق تولية رئيس الدولة

وعزله، ومنها يستمد سلطته. والشورى في رأي المودودي تتطلب أن يتولى المسؤولية من يتم تعيينه برضاء الناس واختيارهم بحرية ومن دون إرهاب أو شراء للضمائر أو تزوير أو خداع.

يقول مفتي مصر السابق محمد بخيت المطيعي «أن مصدر قوة الخليفة هي الأمة وأنه يستمد سلطاته منها وأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم». ويرى البعض أن مبايعة أبي بكر هي أول ممارسة للأمة في اختيار حكامها. ويذكر الشيخ راشد الغنوشي أن القانوني المصري الشهير عبد الرزاق السنهوري هو أول من اكتشف التقارب بين نظرية العقد الاجتماعي وبين بيعة الأمم في الإسلام، والتي هي عقد حقيقي مستوف شرائطه القانونية، وهو تعاقد بين الإمام والأمة مبني على الرضاء وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة ولها عليه السيادة. وإذا كانت نظرية العقد عند جان جاك روسو افتراضاً فإنها في الإسلام تستند إلى ماض تاريخي ثابت.

وكما أن الأمة لها حق انتخاب الحاكم ـ وبحسب شروطها ـ فإن لها حق مساءلة الحكام، والمساءلة ليست مجرد حق للأمة ولكنها واجب شرعي تؤثم ان قصرت فيه. يقول الله تعالى: **﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار﴾**[٤٢]. ويقول الرسول ﷺ:

«إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب».

وفي رأي توفيق الشاوي أن الجهة التي عليها أن تصدر القرار في شأن المحاسبة والتقويم هي أهل الشورى الذين يمثلون الأمة. وأهل الشورى في رأي أبي الأعلى المودودي هم من يحصلون على ثقة الشعب ويفوزون بتمثيله من دون ضغط أو إكراه أو تزوير أو شراء للضمائر. ويذهب خالد محمد خالد إلى: «أن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هو الديمقراطية البرلمانية؛ أن ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيئته وهؤلاء النواب عندي هم أهل الحل والعقد».

ويرى محمد أسد أن الله قد ألزمنا بأن نعالج شؤوننا العامة كافة على أساس

---

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١١٣.

الشورى، وعملية تأسيس مجلس الشورى نفسه لا بد من أن تتم على أساس الشورى، وفي المجتمع المعاصر لا يمكن التعرف على رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى إلا عن طريق الانتخاب العام.

وفي هذا الاتجاه يذكر محمد عمارة ملاحظتين مهمتين:

إن **القرآن** لم يتحدث عن «ولي الأمر» بصيغة المفرد وإنما تحدث عن «أولي الأمر» بصيغة الجمع وفي ذلك تزكية للجماعية وللقيادة الشورية.

إن **القرآن** اشترط لطاعة «أولي الأمر» أن يكونوا من الأمة «بمعنى أن يكونوا موضع اختيارها ومصدراً لثقتها وأهلاً لقيادة حياتها، وفي هذه الدلالات القرآنية تأكيد على وجوب اشتراك الرعية بالشورى في اختيار أولي الأمر، وإلا لما جاز وصفهم بأنهم من هذه الرعية، فليس منا من هو مفروض علينا بالغلبة والقهر والاستبداد».

ويؤكد السيد محمد حسين فضل الله قضية الانتخاب ويقول:

«إن الحديث عن اعتبار الشكل الانتخابي حالة غير إسلامية هو كلام غير دقيق لأن من الممكن اعتباره مظهراً للشورى الإسلامية».

٢ ـ حرية الرأي والتعبير وحق المعرفة

أصبح من المعروف أن الديمقراطية نظام متكامل يبدأ بالاعتراف بأن الأمة هي مصدر السلطات ويتكامل بإشاعة الحريات، وأهمها حرية الفرد في إبداء رأيه والتعبير عنه، وحريته في التعلم والحصول على المعلومات التي تساعده على المشاركة الفعالة في القيام بمهامه كفرد من الأمة، وحريته في الانتظام مع غيره في مؤسسات اجتماعية وسياسية.

وإذا ما أردنا أن نتبين موقف الإسلام من الحريات ومنها حرية الرأي وحرية المعرفة فإننا نتطرق إليها من خلال قواعد إسلامية أساسية ثلاث هي:

القاعدة الأصولية **الأولى** في الإسلام التي تقرر أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يحرم بنص من **القرآن** أو السنة. ولا يوجد في الكتاب أو السنة ما يمنع المسلم وغير المسلم من ممارسة حقه في حرية الرأي وحرية التعبير وحرية المعرفة، بل العكس هو الصحيح. فالإسلام قد حول هذا الحق إلى واجب يثاب المرء على فعله ويؤثم لتركه، فقد ألزم الله المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول

تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**(٤٣).

وتسري القاعدة الإسلامية في تحويل الحقوق إلى واجبات على حق المعرفة. فقد جعل الله العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

وقد أكد الرسول ﷺ أن الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها. ودعا المسلمين إلى طلب العلم ولو في الصين، و**القرآن الكريم** يؤكد أن هناك فرقاً بين منزلة من يعلم ومن لا يعلم. يقول تعالى: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب﴾**(٤٤).

ويقول الله تعالى: **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**(٤٥).

القاعدة الإسلامية **الثانية** التي يمارس الفرد المسلم في إطارها حريته في التعبير وحريته في المعرفة هي ألا يتجاوز فرد على حرية فرد آخر، فكما تريد أن تصان حريتك لا بد من أن تصون حرية الآخرين، ولهذا كانت القاعدة الأصولية «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». ولقد وضع الرسول ﷺ ميزاناً عادلاً يزن الفرد به سلوكه نحو الآخرين وهو الحديث الشريف «عاملوا الناس بما تحبون أن يعاملوكم به»، بل إن الرسول ﷺ جعل موضوع مراعاة الآخر شرطاً للإيمان حيث يقول: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يرى لأخيه ما يراه لنفسه».

القاعدة الإسلامية **الثالثة** التي تحكم ممارسة الفرد لحقوقه وواجباته وحرياته بما فيها حرية التعبير عن رأيه وحرية المعرفة هي أخلاقية الممارسة ووجوب التزامه شرعاً بها ومنها:

أ ـ الجدل بالحسنى والدعوة بالحكمة. يقول الله تعالى: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**(٤٦). ويقول عز وجل **﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾**(٤٧). ويقول تعالى: **﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن﴾**(٤٨).

---

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٦.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٣٤.

ب ـ الامتناع عن السب لقوله تعالى: **﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله﴾**(٤٩) والامتناع عن الجهر بالسوء **﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلِم﴾**(٥٠).

ج ـ تجنب نشر الفاحشة وكل ما يسبب ضرراً للمجتمع، ويتنافى مع مصالحه. يقول تعالى: **﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾**(٥١). وهذا ينطبق على التشجيع على العادات الضارة كالمخدرات والمسكرات والتدخين وغيرها من العادات التي تشكل اليوم كارثة إنسانية بدأ العالم كله يسعى لمحاربتها، وإيقاف كل دعاية تعمل على تشجيعها. ومن هنا تأتي الحكمة في دعوة الرسول (ﷺ) لمن ابتلي أن يستتر حتى لا يشكل قدوة سيئة لغيره من أفراد المجتمع.

د ـ يدعونا الإسلام إلى الابتعاد عن الكذب الذي هو من صفات المنافق، ويتنافى مع الإيمان.

هـ ـ يدعو الإسلام إلى الابتعاد عن الزيف والتضليل والتعتيم على الحق. يقول الله تعالى: **﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾**(٥٢).

و ـ يستنكر الإسلام أولئك الذين يزايدون بالدعوة إلى البر ولا يلتزمون به في سلوكهم. يقول تعالى: **﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾**(٥٣).

ز ـ يدعو الإسلام إلى الامتناع عن التبجح بأقوال لا يصدقها العمل، ورفع شعارات لا تدعمها الممارسة يقول الله تعالى: **﴿كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾**(٥٤).

ح ـ ينهانا الإسلام عن التجسس والاغتياب. يقول الله تعالى: **﴿ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾**(٥٥).

وهذا النهي يتعلق بالتجسس والاغتياب في القضايا الخاصة بالفرد والتي هي

---

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٨.
(٥٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٤٨.
(٥١) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ١٩.
(٥٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٢.
(٥٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٤.
(٥٤) المصدر نفسه، «سورة الصف،» الآية ٣.
(٥٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٢.

من قضاياه الشخصية أو تتعلق بقضايا في ما بينه وبين ربه. أما ما يتعلق بالقضايا العامة وبالأخص لمن ولي الأمر فإن الأمر مختلف لأن الاحتساب على من ولي أمراً عاماً واجب شرعي ويدخل في مقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ ـ حرية تشكيل الجمعيات والأحزاب (التعددية)

يدور داخل المجتمع الإسلامي وخارجه جدل كبير حول موقف الإسلام من تعدد الأحزاب. ويروى عن حسن البنا عبارة قال فيها: لا حزبية في الإسلام. علماً أن البنا نفسه قد شكل حزباً له إيديولوجيته وأهدافه ويعمل على تحقيق هذه الأهداف سواء عن طريق السلطة أو من خارجها. وإذا كان البنا قد حرم الأحزاب الأخرى غير حزبه فذلك أمر قامت به كل الأحزاب الإيديولوجية سواء منها الماركسية أو الاشتراكية أو القومية.

ونظراً إلى الموروث التاريخي فإن كلمة «الأحزاب» تعطي وقعاً غير مستحب عند المسلمين لأنهم، من ناحية، يختزنون الموقف التاريخي للأحزاب التي تحالفت لحرب الرسول ﷺ، والمسلمون في كل حين يرددون في مسعاهم في مكة المكرمة وفي أورادهم بعد الصلاة عبارة «نصر عبده وهزم الأحزاب وحده». ومن ناحية أخرى اقترنت في أذهان العامة بالتفرق والتمزق والصراع. ويستذكر الناس الصراعات الدامية للفرق الإسلامية التي هي في حقيقتها صراعات أحزاب سياسية لبست مسوحاً دينية، يضاف إلى ذلك كله الحملات الدعائية التي شنتها وتشنها الأنظمة الدكتاتورية العسكرية والمدنية والأنظمة الشمولية اليمينية واليسارية والقومية ضد التعددية الحزبية، وتأتي الممارسات المتخلفة والخاطئة للأحزاب نفسها فتزيد الطين بلّة وتجعل صورة الحزبية والتعددية أكثر قتامة وأشد سوءاً حتى لا يجد الناس فرصة للتفكير للتفريق بين الفكرة كمنهج وبين الممارسة الخاطئة للفكرة من قبل من يتبناها بغير وعي أو بسوء نية.

الفريق الرافض للحزبية والتعددية يستند في رفضه لنظام الأحزاب إلى أدلة أهمها:

قول الله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾(٥٦).

قول الله تعالى: ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾(٥٧).

---

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣.

(٥٧) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

قول الرسول ﷺ: «يد الله مع الجماعة».

فوق كل ما سبق فإن هذا الفريق الرافض للتعددية يرى أن الأحزاب نتاج غربي ومؤامرة صهيونية الهدف منها ـ كما قال أحد قياديي الأحزاب الدينية في اليمن ـ تمزيق الأمة حتى يسهل عليهم السيطرة عليها. وقد ألصقت كل تهم الكفر والعمالة والتخريب بأي فرد ينتمي إلى حزب غير الحزب الذي ينتمي إليه من يوزع هذه التهم. والحزبية، في نظر هؤلاء، مرض يبدأ بالتأثر وينتهي بالعمالة كما قال أحد رؤساء اليمن الجمهوري.

هذا الرأي المتحفظ والمتشدد ضد التعددية الحزبية لم يعد هو الرأي السائد بين المفكرين الإسلاميين بل العكس صحيح، فالاتجاه إلى القبول بالتعددية الحزبية أصبح هو الاتجاه السائد.

سئل الشيخ يوسف القرضاوي عن الموقف الشرعي من تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي، فقال: «رأيي أنه لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص ولا نص، بل إن ذلك التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسلطها على سائر الناس وتحكمها في رقاب الآخرين وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول له: لا أو: لم؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع».

إن تكوين الأحزاب أو الجماعات السياسية أصبح وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها وردها إلى سواء الصراط، وإسقاطها ليحل غيرها محلها، وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

مما يؤكد صحة ما ذهب إليه الشيخ القرضاوي هو أن الجماعة المنظمة والقوية هي الأقدر على إزالة المنكر بأقوى أنواع الإيمان، أو على الأقل فباللسان امتثالاً لقول الرسول ﷺ «من رأى منكم منكراً فليزله بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»، أما الفرد المنفرد فهو، في الغالب، لا يمارس إلا أضعف الإيمان.

وإدراكاً من القرضاوي لأهمية العمل المنظم للحد من الطغيان والاستبداد، فهو يؤكد على خطورة الاستبداد وعلى أهمية مواجهته بعمل منظم. ويرى القرضاوي أن «أشد أنواع الاستبداد خطراً ما كان باسم الدين».

ويرى عبد الحميد الأنصاري مدرس الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر أن المبادىء الإسلامية العامة الملزمة كالشورى، والعدالة، والمساواة، والحرية، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يصعب تحقيقها وحمايتها في العصر الحديث في ظل نظام يرفض الأحزاب السياسية، فالشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة، والحزب المنظم أقوى وأقدر على المعارضة من الجهد الفردي المبعثر، وأقدر على إيقاف الظلم، وأكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد. وليس للفرد أي ضمانة إذا ما مارس الجهاد بكلمة الحق أمام سلطان جائر، والعكس إذا ما كان وراءه تنظيم يسنده ويحميه وينشر رأيه ويدافع عنه.

وعليه فالنظام الحزبي هو التجسيد العصري لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو فوق كل ذلك يتيح للأقلية أن تعبر عن رأيها وأن تدافع عن مصالحها، ويحقق الحل لمشكلة مزمنة وهي: «كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم ـ خوف الفتنة ـ وبين وجوب كلمة الحق» وهو نظام يوفر الانتقال السلمي للسلطة، وما على المواطن المحكوم إذا ما شعر بالجور والانحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة.

يصل غالب المفكرين الإسلاميين المحدثين إلى أنه لا يوجد دليل ولا نص على تحريم التعددية والحزبية ولا يوجد نظام بديل لضمان الحريات السياسية إذا تم إلغاء الأحزاب. أما ما قاله حسن البنا فهو ـ كما قال القرضاوي ـ اجتهاد لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة المستعمر. «ولا بأس أن يخالف اجتهاد إمامنا رحمه الله فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما اجتهد».

أود في الختام أن أؤكد أن الإسلام بمبادئه السمحة قد شكل الدعوة الأولى واللبنة الأساسية لحقوق الإنسان. والإسلام دعوة إنسانية شاملة للبشر من دون تمييز، وتكريم لبني آدم في كل مكان. ولا تمييز بين البشر في نظر الإسلام إلا بالتقوى.

وأخطر من يمكن أن يشوش على الدعوة الإسلامية هم الذين يحملون شعار الإسلام ولا يتقمصون روحه، وهم من يحولونه إلى طقوس جامدة لا إلى رسالة فكرية شاملة تتعامل مع العقل والمتغيرات والمصلحة التي حيثما توجد يوجد شرع الله.

والإسلام دين اجتهاد لا يقبل الوصاية، ولا يحمى عن طريق العنف والقوة وخنق الحريات، وكما قال الشيخ راشد الغنوشي ـ حين سئل أثناء محاضرة له بمدرسة الحورش باليمن ـ عن الموقف الذي يجب اتخاذه في مواجهة الدعوات

الهدامة للإسلام التي تستغل الحريات الديمقراطية والتعددية السياسية: لكأني بكم تعدون أنفسكم لخنق الحريات، وانتهاج طريق الاستبداد وباسم المحافظة على الدين. إن أشد أنواع الطغيان والاستبداد هو ما يأتي باسم المقدسات.

إن الإسلام لم ينهزم في ظل الحرية، وإنما انهزم في ظل الاستبداد. والإسلام في ظل الحرية والقدرة على المواجهة بالحجة لا يضيره ولو صدر ضده كل يوم خمسمائة كتاب.

إن الإسلام لا يحمى بسوط السلطان.. وإنما بقوة الحجة والبرهان.

الفصل السادس

الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية(*)

رضوان زيادة(**)

يزداد الحديث اليوم عن حقوق الإنسان حتى كاد الدفاع عن الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية يصبح شعيرة من الشعائر، كما عبر كريستيان توموشات. وأصبحت الأحزاب والمؤسسات، بل والدساتير الوطنية تعمل على إبراز هذه الحقوق وتأكيدها. فلقد «صار مبدأ احترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، وكذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع، وقد يُتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تستخدم في تحديد مستوى تطور الدول اقتصادياً ومادياً. فالمفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكبر بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه مواثيق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية»(1).

ويعبر بطرس غالي، الأمين العام السابق للأمم المتحدة، عن ذلك بقوله: «إن الصراع من أجل حقوق الإنسان يظل في مقدم اهتمام الأسرة الدولية، وان الأمم المتحدة تواصل تحريك قواها وجهودها حتى يأتي اليوم الذي تصبح فيه مسألة

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٦ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨)، ص ١٠٨ - ١٢٤.

(**) كاتب وباحث عربي - سوريا.

(1) حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٣.

حقوق الإنسان اللغة المشتركة للإنسانية جمعاء»[٢].

«ولعل المرد في ذلك إلى حقيقة أن الفرد أو الإنسان، الذي قررت من أجله هذه الحقوق، هو الأصل في كل تطور وتقدم يراد إنجازه، وهذا ما يعني بعبارة أخرى أن توفير الضمانات اللازمة التي تكفل التمتع بقدر مناسب من الحقوق والحريات يعتبر ولا شك أحد المداخل المهمة لتحقيق الغايات المرجوة من أي مشروع أو خطة للتنمية المجتمعية، كذلك فإنه بإمكاننا فهم الاهتمام المتزايد بمسائل حقوق الإنسان في ضوء تنامي الأفكار والقيم الداعية إلى احترام الديمقراطية»[٣].

من هنا كان الحديث عن حقوق الإنسان، أما الحديث عن الشق الآخر، وهو الإسلاميون، فإنهم يشكلون اليوم بلا شك رقماً سياسياً لا يمكن تجاوزه ويظهرون مقدرة كبيرة على التعبئة والحشد الجماهيري وتحريك المتخيل الجمعي. لذلك رأينا أن نعمد إلى تحليل وتفكيك خطابهم ومقولاتهم لنرى مدى الاهتمام الذي أبدوه بمسألة جوهرية مركزية في هذا العصر ألا وهي حقوق الإنسان.

وتستخدم هذه الدراسة مصطلح الإسلاميين لأنها سترصد مواقف الحركات الإسلامية (أو كما اصطلح على تسميتها بالأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي)[٤] والمثقفين المسلمين المستقلين غير المنخرطين في حركات ذات اتجاه سياسي، لذلك جرى استخدام مصطلح الإسلاميين كمصطلح جامع.

ورغم ذلك فإن الدراسة لن يقتصر بحثها في آراء الإسلاميين ورصد مواقفهم تجاه حقوق الإنسان، بل ستأخذ أفقاً أرحب وأوسع بأن تبحث في موقف الإسلام ـ كدين وبشكل عام ـ من حقوق الإنسان، وذلك لأنه يشكل الوجه الحضاري والثقافي للأمة العربية، فعندما نبحث مسألة خصوصية حقوق الإنسان في الثقافة والتراث العربيين، فإننا نبحثها بلا شك داخل هذا الدين بشكل خاص.

---

(٢) United Nations [UN], *The United Nations and Human Rights, 1945-1995* (New York: UN, 1995),

وهو الكتاب السابع الذي تصدره الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان، وهو عبارة عن مجموعة وثائق للأعوام ١٩٤٥ ـ ١٩٩٥؛ انظر العرض الذي قدمه مازن محمد في: **الحياة**، ١٩٩٥/١١/٢٥.

(٣) انظر مراجعة أحمد الرشيدي لكتاب: أمير موسى، «حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦)، ص ١٣١.

(٤) لضبط هذه المصطلحات، انظر: فواز جرجس، «الأمريكيون والإسلام السياسي: تأثير العوامل الداخلية في صنع السياسة الخارجية الأمريكية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/ مارس ١٩٩٧)، ص ٥، وفريدمان بوتنر، «الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٨ (نيسان/ ابريل ١٩٩٧)، ص ٢٧ ـ ٤٧.

بالإضافة إلى ذلك ستعنى الدراسة برصد واقع حقوق الإنسان في العالمين العربي والغربي بغية إعطاء صورة واضحة للكيفية التي تمارس بها هذه الحقوق.

بالتالي فالنقاط الرئيسة في الدراسة هي التالية:

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان.

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان.

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي.

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي.

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان

غالباً ما يرجع الباحثون أول تمجيد للحقوق الإنسانية في الوثائق الدستورية القومية والعالمية إلى نهاية القرن الثامن عشر. وكان أول عمل قانوني من هذا النوع اكتسب شهرة عالمية مسوغة هو «وثيقة فرجينيا للحقوق» سنة ١٧٧٦، وهي إعلان الحقوق التي قاوم بها المستوطنون الأمريكيون مطالبة التاج البريطاني بالسلطة[٥]، وهو أول دستور مكتوب يؤسس قائمة ببعض الحقوق الإنسانية الليبرالية بوصفها حقاً دستورياً، وقد أنشأ كذلك مبدأ فصل السلطات ثلاثي السبل بوصفه حقاً أساسياً[٦]، وقد كتبه توماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦)[٧].

ولقد نصت الوثيقة على حقوق الإنسان الطبيعية، مثل حقه في الحرية وحقه في الأمن، وعلى سيادة الشعب كمصدر للسلطات في المجتمع، وعلى سيادة القانون كمظهر لإرادة الأمة، وعلى المساواة بين جميع المواطنين أمام الشرائع والقوانين[٨].

ولقد بدأت الثورة الفرنسية «إعلان الحقوق الإنسانية» سنة ١٧٨٩، وكان

---

(٥) كريستيان تومشات، «حقوق الإنسان من منظور قانوني،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ترجمة واختيار محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ص ١٠.

(٦) مارتن كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» في: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٣.

(٨) للمزيد من التفاصيل، انظر: زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ومحمود سلام زناتي، **حقوق الإنسان: مدخل تاريخي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٢).

امانويل جوزيف سييس (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦) قد وضع وثيقة حقوق الإنسان تلك التي أقرتها الجمعية التأسيسية وأصدرتها كإعلان تاريخي ووثيقة سياسية واجتماعية ثورية في ٢٦ آب/أغسطس ١٧٨٩ بالاعتماد على نظريات جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)[٩]، وأنشأت دستور ١٧٩١ الذي جسد هذا الإعلان[١٠]، ومنذ ذلك التاريخ جرى تدويلها فدخلت مضامينها في ميثاق عصبة الأمم المتحدة سنة ١٩٢٠، ثم في ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥، ثم أفردت دولياً بوثيقة خاصة هي «الإعلان العالمي لميثاق حقوق الإنسان» الذي أقرته الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨[١١]، والذي يؤكد على أنها «المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة، بين الدول والأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها»[١٢].

ولا بد من الإشارة إلى الدور الكبير الذي قام به رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة آنذاك الفرنسي رينيه كاسان في الإعداد لهذا الإعلان الذي نال عام ١٩٤٨ جائزة للسلام[١٣].

ومنذ ذلك الحين صارت الحقوق الإنسانية «القانون الدولي الإلزامي»، ولا سيما في الميثاقين المتعلقين بالحقوق الإنسانية اللذين جرى الاتفاق عليهما بالإجماع في الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦، وأصبحا نافذي المفعول سنة ١٩٧٦. والميثاقان مترابطان قانونياً ولكن الدول الأخرى يجب أن تترك نفسها تحاكم وفقاً للمعايير التي يشتملان عليها[١٤].

---

(٩) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ٢٣.

(١١) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٤. وللمزيد من التفاصيل انظر: **حقوق الإنسان: مجموعة وثائق أوروبية**، ترجمة محمد أمين الميداني ونزيه كسبي (عمان: دار البشير، ١٩٩٢)، ومحمود أمين الميداني، **النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان** (عمان: دار البشير، ١٩٨٩).

(١٢) من مقدمة: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» في: **النظام القانوني الدولي في مفترق الطرق**، سلسلة الدراسات القانونية (مالطة: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٦٤.

(١٣) جان مورانج، **الحريات العامة**، ترجمة وجيه البعيني (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٩)، ص ٣٨.

(١٤) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ١٧.

نقد الميثاق العالمي لحقوق الإنسان

حين صدر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ لم يقر بالإجماع، بل نال ٤٨ صوتاً فقط مع امتناع ٨ أصوات (٦ أصوات من بلدان الشرق، افريقيا الجنوبية والعربية السعودية التي اعترضت على ثلاثة أمور واردة في الإعلان هي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال في المملكة على إنشاء نقابات مهنية)[١٥].

ثم توالت بعد ذلك النقود على ذلك الميثاق من كافة التيارات الفكرية مما سنخصه بالمناقشة في حينه.

في هذه الفقرة سنخصص النقد للميثاق، ولكن من رؤية غربية، فقد اعتبر جان مورانج هذه الشرعة «تظهر بشكل خاص وكأنها تسوية بين النظم التقليدية الغربية والمفهوم الماركسي، لذلك، لم تأت على ذكر حق الإضراب وحرية التجارة والصناعة، كما أن شمولية بعض التعابير تشكل مدعاة رضى وارتياح للمعسكرين الماركسي والغربي، نذكر على سبيل المثال [والكلام لجان مورانج] البند ١٧ الذي يؤكد أن أي إنسان مستقلاً أكان أم منتمياً إلى جماعة له الحق بالامتلاك، لذلك فشرعة ١٩٤٨ كانت تنحو إلى إقامة نوع من التسوية بين فلسفتين سياسيتين، فقد جاء في نهاية المقدمة أن الحقوق المذكورة هي «مثال يطمح» الإنسان إليه بفضل التربية والتعليم، وضمن إمكانيات متدرجة وفعلية، وكان المرجع في ذلك هو المذهب الماركسي، أما حين تبدأ المقدمة نفسها بالجملة التالية: «ومع اعتبار أن الاعتراف بالكرامة الملازمة لكافة أفراد العائلة وحقوقهم المتساوية والثابتة، يشكل الحرية والعدالة والمساواة في العالم»، فلم يكن ذلك إلا تلميحاً واضحاً إلى التقاليد الغربية والفرنسية حول حقوق الإنسان»[١٦].

ويعبر الكاتب أدلمان برنارد قائلاً: «عندما نتحدث عن كونية حقوق الإنسان، فإننا ندعي صبغة كونية إلى كونيتنا، فمن هذا المنطلق يكون الحديث عن الكونية وجهاً من وجوه الخطاب الاستعماري المهيمن»[١٧].

---

(١٥) رضوان السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٤٤.

(١٦) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٣٩.

(١٧) نقلاً عن: رافع بن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٦٩.

في حين يذكر عالـم القانون والأستاذ في جامعة بون كريستيان توموشات والمختص بالقانون الدولي والذي شغل منصب عضو لجنة حقوق الإنسان وفقاً للميثاق الدولي للقانون المدني والسياسي بين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٨ عدة نقاط منها:

- ان حق تقرير المصير يبرز جلياً في ميثاقي ١٩٦٦، وغيابه عن إعلان ١٩٤٨ واضح وليس من الصعب العثور على أسباب هذا التباين، ففي عام ١٩٤٨ كان تقرير المصير يعد على الأكثر مبدأ سياسياً، ولـم يلق دفعاً إلى الأمام إلا في عام ١٩٦٦ بفضل قرار الجمعية العمومية رقم ١٥١٤.

- لا يتحدث الإعلان عن الأقليات أو الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات، بل إن أحد الدساتير الجديدة وهو الدستور التركي يذهب إلى حد التحدث عن «اللغات الممنوعة» في البنود ٢٦ و٢٨ و٤٢، ومن ثم ليس من شأن أية قائمة بالحقوق الإنسانية أن تظهر كاملة من دون ضمان الحقوق الثقافية واللغوية لأعضاء الأقليات.

- اكتفى الإعلان بالحقوق من دون معالجات، ومن المعلوم أن ذلك لا يحافظ على ما تعد به الحقوق، بل إنها تميل إلى الانحلال في البلاغة السياسية الخالصة، وإنه لصحيح أيضاً أن الدكتاتوريات قد أفلحت على الدوام في فرض خشيتها على أنظمتها القضائية.

- كان ينبغي أن يضاف إلى الإعلان واجب احترام البيئة مخافة أن يحكم على الجنس البشري بالانقراض، إذ يمكن النظر إلى حماية البيئة بلغة الحقوق الإنسانية للأجيال المقبلة[(١٨)]. ولعل ذلك يذكرنا بتصريح رئيس جزر المالديف في مؤتمر الأرض الخامس الذي عقد في دنفر في الولايات المتحدة الأمريكية حين قال: «أخشى ألا تكون بلادي موجودة حتى المؤتمر القادم»، وذلك أن اتساع ثقب الأوزون بسبب التلوث البيئي يؤدي إلى ارتفاع منسوب المياه على سطح الكرة الأرضية.

مما تقدم نرى بوضوح أن نص الميثاق إنما يعبر عن نزعة مركزية غربية واضحة تمت بالتراضي بين المعسكرين القائمين آنذاك، ولعل ذلك ما حدا العديد من الحضارات والثقافات على إبراز استيائها من صيغة هذا الميثاق، ورغم ذلك «فتبقى الشرعة العالمية لحقوق الإنسان ذات قيمة سيكولوجية، فهي تشكل تأييداً

---

(١٨) كريستيان توموشات، «نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٣٣.

لِ «الهدف المنشود»، وتستخدم كمرجع، وتسمح بفضح انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة في العديد من البلدان كالتعذيب والعنف والحرمان من حق الحصول على الجنسية...»[١٩].

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان

اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معبراً عن ثوابت الثقافة الأوروبية وخصوصيتها، وهي ثوابت تختلف كثيراً أو قليلاً عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى. هنا بدأ الطعن في «عالمية» حقوق الإنسان كما تبشر بها تلك الصيغ، وتمثل جانب رد الفعل هذا في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية مثل:

● إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٧٩.

● البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨٠.

● البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام ١٩٨١.

● مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/ يناير ١٩٨١.

● مشروع حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩[٢٠]، هذا إلى جانب مبادرات أخرى مماثلة[٢١].

---

(١٩) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٤٠.

(٢٠) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨٨.

(٢١) قامت آن إليزابيث ماير بدراسة عدد من هذه الإعلانات والبيانات في كتاب لها صدر عام ١٩٩١.

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991),

مع إجراء مقارنات بين تلك البيانات من جهة، وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الصادرة في ما بعد حتى مطلع الثمانينيات من جهة أخرى. نقلاً عن: السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» ص ٣٨.

ولكن المثقفين المسلمين كانت لهم ردود فعل تجاوزت كثيراً مواقف الدول والأنظمة والهيئات، وتنوعت تلك الردود بين رافض للميثاق مبدئياً إلى متحفظ على بعض بنوده، إلى ناقد لازدواجية المعايير في التطبيق(٢٢).

أما بالنسبة للحركات الإسلامية، فمع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيدين الدولي والمحلي، وجدت هذه الحركات نفسها في مجالات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بغية تحديد رؤيتها ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان، وهنا تندرج أيضاً موضوعات الموقف من المرأة والأقليات والردة(٢٣). لذلك لم ترفض هذه الحركات مفهوم حقوق الإنسان، ولكنها أكدت على نسبيته وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حدة، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم(٢٤).

وسنعرض الآن بشيء من التفصيل لمواقف المثقفين الإسلاميين المستقلين والحركات الإسلامية من موضوع حقوق الإنسان بشكل عام، على أن نعرض لمواقفهم تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان أثناء بحثنا مسألة الخصوصية والعالمية.

ولن نعرض لمواقف الإسلاميين من حيثيات وتقسيمات الحقوق والعرض التفصيلي لذلك، فذاك مما يطول، ولكن سنتعرض إلى الموقف الإجمالي والعام من حقوق الإنسان.

يعتبر محمد الغزالي «أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها»(٢٥).

أما علي عبدالواحد وافي فيؤكد «أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير

---

(٢٢) السيد، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٧٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٥) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ط ٣ (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ٢٣١.

عليها، وأن الديمقراطيات الحديثة لا تزال متخلفة في هذا السبيل تخلفاً كبيراً عن النظام الإسلامي»[٢٦].

ويعتبر محمد عمارة حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوقاً، فيقول: «إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حداً تجاوز به مرتبة «حقوق» عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات»[٢٧].

ويرى راشد الغنوشي «أن حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريماً إلهياً، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون، الأمر الذي يخوله حقوقاً لا سلطان لأحد عليها»[٢٨].

أما يوسف القرضاوي أحد المفكرين الإسلاميين البارزين فيرى «أن الإسلام عُني بحقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، كل إنسان من أي جنس كان، ومن أي دين كان، ومن أي إقليم كان، وذلك بناءً على فلسفته في تكريم الإنسان من حيث هو إنسان»[٢٩].

ومع تزايد الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان كتب أحمد كمال أبو المجد «إعلان مبادئ» سماه «رؤية إسلامية معاصرة» ليجعل منها وثيقة تعلن تشكيل تيار إسلامي جديد متفق على عدد من الأسس جعل منها «مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم إلا حيث تجوز ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر»[٣٠]. ويرى أن «من المؤسف له أن قضية الشورى وحقوق الإنسان لا تحتل في أكثر نماذج الفكر الإسلامي المنتشر بين الشباب الغاضب مكانها الصحيح»[٣١].

---

(٢٦) علي عبد الواحد وافي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ط ٥ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩)، ص ٣.

(٢٧) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٨) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٢٠.

(٢٩) يوسف القرضاوي، «حقوق الأقليات غير المسلمة،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ١٣. والجدير بالذكر أن مجلة **التوحيد** هي مجلة إسلامية تصدر عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد خصصت العددين ٨٤ و٨٥ للف «الإسلام وحقوق الإنسان» وشارك فيه عدد من الباحثين والمفكرين الإسلاميين.

(٣٠) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٤٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، فيرى أن «حقوق الإنسان في الإسلام تتمحور كلها حول النظام العائلي وحول صيانته بالتشريع، وحين تقوم العائلة في إطار الإسلام فإنها تحصن نفسها من الداخل، فحقوق الإنسان في القرآن تحصين ضد الذات بتحجيم نوازعها عبر العديد من القيم العقلية والأخلاقية، بحيث يصبح الإنسان نافعاً لنفسه ولغيره بذات الوقت»[٣٢].

وبشكل عام يتفق الإسلاميون على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان[٣٣]. وكما يعبر أحدهم، «إن الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية كلما حدث التصادم»[٣٤]. و«تدخل ضمن تلك الحقوق الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وتوسع العلماء المسلمون فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة في الحياة، وتوسعوا فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة لحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها»[٣٥].

أما الحركات الإسلامية فمواقفها لا تختلف كثيراً عن ذلك، فقد أكدت حركة الإخوان المسلمين في مصر في بيانها الصادر في ٢٠ نيسان/ ابريل ١٩٩٥ «أن العدوان على الحقوق والحريات تحت أي شعار ولو كان شعار الإسلام نفسه يمتهن إنسانية الإنسان ويرده إلى مقام دون المقام الذي وضعه فيه الله ويحول دون طاقاته

---

(٣٢) محمد أبو القاسم حاج حمد، **السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٢١٨ ـ ٢١٩. لمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من حقوق الإنسان، انظر: عبد اللطيف الحاتمي، **حقوق الإنسان في الإسلام** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠)؛ أحمد جمال عبد العال، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١)؛ محمود صبح، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢)؛ عبد السلام الترمانيني، **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦)؛ عبد الكريم زيدان، **حقوق الأفراد في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)؛ حسن أحمد عابدين، **حقوق الإنسان وواجباته في القرآن** (مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤)، ومحمد عبد الملك المتوكل، «الإسلام وحقوق الإنسان،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/ فبراير ١٩٩٧)، ص ٤ ـ ٣١.

(٣٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨٠.

(٣٤) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٥) عبد العزيز الخياط، **حقوق الإنسان والتمييز العنصري في الإسلام** (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٩)، ص ١٥.

ومواهبه وبين النضج والازدهار»[٣٦].

أما جبهة الإنقاذ الجزائرية فقد ذكرت في نص الوثيقة التي قدمها عباس مدني زعيم الجبهة وقادة الإنقاذ إلى السلطة يوم ١٩ حزيران/يونيو ١٩٩٥ جملة من المبادئ كان من بينها احترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية[٣٧].

أما حزب النهضة التونسي فيذكر بيانه التأسيسي أن من بين أهدافه في المجال السياسي «تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تجسد معنى تكريم الله للخلق، وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة»[٣٨]، بل ويذكر أحد الإسلاميين الذين ساهموا في حركة النهضة بشيء من الفخر: «ربما على عكس ما كان يشتهي البعض لم يدخل الإسلام السياسي الساحة مطالباً بتطبيق الشريعة الإسلامية وتنفيذ الحدود وتعديل قانون الأحوال الشخصية حتى تنهال عليه سهام الدعاية العلمانية التقليدية المجوجة، وإنما حدد قادة الحركة الإسلامية معركتهم الأساسية منذ البداية انها معركة الحرية»[٣٩].

ويرى أحد المهتمين بالحركات الإسلامية «ان هذه الحركات بدأت مؤخراً بالاهتمام بموضوع حقوق الإنسان لأسباب عملية وفكرية تأصيلية، فقد رأت إمكانية الاستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان وتنامي الحملات والمنظمات المهتمة بعدم انتهاك هذه الحقوق، مما يعني عملياً دعم الحركات الإسلامية ومساندتها حين تتعرض للاضطهاد والقمع في بلدانها»[٤٠]. لذلك فقد «أصبحت معنية بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية»[٤١].

---

(٣٦) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٣٥١، فقد قام بنشر البيان في قسم الملاحق.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣٨) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٣٩، فقد أورد البيان التأسيسي لحزب النهضة التونسي في قسم الملاحق.

(٣٩) محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس** (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٨٠، نقلاً عن: علي، المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٤٠) علي، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥١. يذكر محمد خليفة أن منظمة إسلامية للدفاع عن حقوق الإنسان (الإسلامي) أنشئت حديثاً في الأردن، وهي رقم جديد في سلسلة منظمات مشابهة نشأت خلال الأعوام الأخيرة في بلدان عربية وأوروبية، وتبين من طبيعة نشاطها أن أحزاباً وحركات سياسية ذات اتجاه إسلامي تقف خلفها جميعاً مكرسة بذلك انحرافاً خطيراً عن مبادئ حقوق الإنسان وعن مبادئ الإسلام في آن =

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

سنرصد هنا مواقف الإسلاميين تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان «الغربي» كما يصفونها، ثم نحاول عرض موقف نراه موضوعياً بالنسبة إلى إشكالية[٤٢] الخصوصية والعالمية.

يرى محمد الغزالي أن «الإسلام منذ أربعة عشر قرناً شرّع حقوق الإنسان في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية»[٤٣]، و«أن الإعلان العالمي صدر دون أي تمييز بشأن الوضع السياسي للدول أو الأقاليم»[٤٤]. ويرى محمد عمارة «أن الإعلان ليس فيه قليل أو كثير عن الفكر أو الشرائع التي عرفتها حضارات قديمة وكثيرة غير أوروبية عن حقوق الإنسان»[٤٥].

ويفاخر أبو بكر أحمد باقادر بأنه إن كانت الحضارة الغربية لم تتوجه إلى حقوق الإنسان إلا بعد الحرب العالمية الثانية، فإن الشريعة الإسلامية ومنذ أربعة عشر قرناً جاءت بما يكفل حرية وكرامة الإنسان[٤٦].

أما راشد الغنوشي فيعتقد أن الاختلاف الأساسي ليس في المضامين وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات وبعض الجزئيات، حيث يستند الإعلان المنعوت بالعالمية إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي ـ وهو مفهوم غير محدد ـ الأمر الذي يحرم تلك الحقوق العمق والغائية والبواعث القوية للالتزام بها، حتى ان البحث الفلسفي في الحرية كثيراً ما انتهى إلى إنكارها[٤٧].

= واحد، ذلك أن حقوق الإنسان بطبيعتها تأبى الطائفية أو العنصرية، وهي حقوق مجردة من أي صفة أو هوية، فلا ينبغي التفريق بين إنسان مسلم وآخر مسيحي في إطار الحقوق الإنسانية. انظر: محمد خليفة، «استثمار «إسلامي» جديد في مضمار حقوق الإنسان،» **الحياة**، ١٦/٦/١٩٩٧.

(٤٢) نستعمل هنا مفهوم الإشكالية بالإطار الذي حدده لها محمد عابد الجابري بأنها «منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل ـ من الناحية النظرية ـ إلا في إطار حل يشملها جميعاً، وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري». محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٧.

(٤٣) الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ص ٢٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤٥) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، ص ١٤.

(٤٦) أبو بكر أحمد باقادر، «حقوق الإنسان في الإسلام،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٧) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٢٠.

ويقف آخرون موقفاً متطرفاً من الإعلان، إذ لا يفرقون بين حقوق الإنسان كما هي مطبقة لدى الغرب والسياسة الغربية التي تمارس على دول الجنوب، فيعبر الإسلامي الإيراني مصطفى المحقق الداماد عن ذلك بقوله: «إن الحضارة الغربية في حقيقتها قائمة على أساس العنصرية، وهذا مما لا يتفق مع التوجه العالمي لحقوق الإنسان، فمفهوم حقوق الإنسان لدى الغرب يتخذ طابعاً فردياً، في حين أن الإنسان في الرؤية الإسلامية يعد كائناً اجتماعياً وعلى صلة وثيقة بمجتمعه»[٤٨].

أما محمد حسن ضيائي فيرى «أن حقوق الإنسان على المستوى الدولي تعاني نقصاً وغموضاً في الأسس والمفاهيم والمنظمات، وأن الدفاع عنها يتم لأغراض سياسية، وأنها لا تلتفت إلى عوامل الانسجام في المجتمع البشري»[٤٩].

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد فينطلق من أن ميثاق حقوق الإنسان حين يمنع التمييز بين البشر بسبب اللون أو الجنس أو اللغة، فإنه يبدأ من السلب الذي هو المنع في حين أن القرآن بدأ بالإيجاب: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٥٠]. فهنا تأكيد على وحدة الانتماء الإنساني **﴿خلقناكم من ذكر وأنثى﴾**، ثم يرد الله التباينات إلى عوامل التكوين والتشيؤ وفق قوانين الظاهرات وليس لذاتية العنصر أو الجنس[٥١].

ونلاحظ أن كثيراً من البيانات والمواثيق التي صيغت لحقوق الإنسان في الإسلام إنما تعتمد بصيغة أو بأخرى على الميثاق العالمي، فهي تبدأ بتأكيد الحق في الحياة، ثم حق العلم والعمل وغير ذلك، راجعة بذلك إلى ما قرره الميثاق العالمي. وهكذا نرى أن مواقف الإسلاميين تجاه الميثاق العالمي لحقوق الإنسان تتأرجح بين مواقف ثلاثة:

● قسم يرى أسبقية الدين الإسلامي في تأكيده لحقوق الإنسان، كما وجدنا

---

(٤٨) مصطفى المحقق الداماد، «حقوق الإنسان: رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٤٢.

(٤٩) محمد حسن الضيائي، «إعادة النظر في حقوق الإنسان الدولية،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٢٨ ـ ٣٣.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٥١) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، مج ٢. للمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من مسألة حقوق الإنسان مقارنة مع الغرب، انظر: محمد أحمد المفتي وسامي صالح الوكيل، **حقوق الإنسان في الفكر** =

لدى محمد عمارة ومحمد الغزالي وعلي عبد الواحد وافي وأبو بكر أحمد باقادر وغيرهم.

● أما القسم الثاني فمع اتفاقه مع القسم الأول بالنسبة لمسألة الأسبقية، فإنه يؤكد على الخصوصية الثقافية ولا يرى في عالمية الميثاق إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة، كما لاحظنا في آراء الغنوشي ومحمد أبو القاسم حاج حمد وغيرهما.

ويعتقد أحد الباحثين أن السبب في اختلاف الإسلاميين مع الرؤية الغربية لحقوق الإنسان من منظور النسبية الثقافية يعود إلى أسباب عملية مرتبطة بالعقيدة، إذ تقرر المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حق كل فرد في حرية الفكر والضمير والديانة، مما يعني إمكانية تغير الدين، وهذا ما يسمى بالردة في الإسلام وحكمها القتل، ويدور نقاش طويل حول الردة: هل هي تهمة سياسية تقضي على مرتكبها بتهمة الخيانة العظمى، وبالتالي القتل كما في كل دول العالم، أم هي دينية تدخل ضمن حقوق الإنسان التعبدية والاعتقادية؟[٥٢].

● أما القسم الثالث فينقد بشدة ازدواجية المعايير المتخذة تجاه حقوق الإنسان في العالم الغربي، كما عبر عن ذلك محمد ضيائي ومصطفى المحقق الداماد وغيرهما.

وعموماً، فقد بدأ التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان في أواخر الأربعينيات مع العودة إلى استخدام المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي. وكان أول من استخدمها عبد القادر عودة، ثم طور محمد عبد الله دراز فكرة التكريم الإلهي هذه استناداً إلى القرآن، فقال بإن الإنسان كُرم من الله بأربع كرامات هي: كرامة الإنسانية والاستخلاف والإيمان والعمل[٥٣].

=**السياسي الغربي والشرع الإسلامي: دراسة مقارنة** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢)؛ محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)؛ القطب محمد القطب طبلية، **الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، وعبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة** ([د. م.]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠).

(٥٢) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨١.

(٥٣) السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» ص ٣٨.

وكما يجد الباحث رضوان السيد «ان الميثاق العالمي فرض نفسه على البيانات والمواثيق الإسلامية مع إضافات تفصيلية قليلة، بيد أن الاختلافات ما تزال واضحة تحت العناوين المشتركة. فالملاحظ أن الإعلانات الدولية تذكر أموراً كثيرة باعتبارها حقوقاً طبيعية بينما يؤصل الإعلان الإسلامي نفسه على القرآن والسنة، والآخر على الشريعة، ولذلك تتمايز اللهجة فتظل الإعلانات الدولية حقوقاً بينما تصبح الإعلانات الإسلامية تكاليف(٥٤).

ونلاحظ أن هذه الإعلانات تعمد دائماً إلى تأكيد الاستقلالية عن الغرب، مما يوحي بأنها ليست موجهة إلى المسلمين في دار الإسلام وإنما موجهة إلى أطراف المجتمع الدولي الذي ينبغي أن يعلم إصرار المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصية نصوصهم وشخصيتهم(٥٥).

سنحاول الآن معالجة الإشكالية المتمحورة حول الخصوصية والعالمية، وذلك بتفكيك المقولات الأولية والنصوص البدائية لحقوق الإنسان.

في البداية، لا بد من أن نذكر أن هناك بعض المثقفين قد رفض مسألة الخصوصية من أصلها واعتبرها «مقولة» ابتدعها الإسلاميون والقوميون لرفض الميثاق العالمي لحقوق الإنسان باعتباره قادماً من الآخر (الغرب).

من هؤلاء نجد محمد أركون(٥٦)، وبسام طيبي الذي يرى أن عالمنا الحالي يتميز بالعولمة العامة والجارفة على كل المستويات البنيوية، ويوافق على وجود بنى نموذجية خصوصية، لكنه يؤكد على السعي إلى إنشاء دعامة قانونية ثابتة لنظام عالمي على أسس مشتركة، لذلك ينعى على الإسلاميين بأنهم ليس لهم فهم لما هي الحقوق الإسلامية.

ويرى أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق المسلمة يرفعون أفضلية الوحي على العقل ولا أحد منهم يصادق على أن

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٦) انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)؛ في الواقع نجد اضطراباً لدى محمد أركون بالنسبة إلى هذه الفكرة، فأحياناً نراه يؤكد العالمية كما في الكتاب المذكور، ومرات أخرى في كتب من مثل: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، يطرح مسألة الخصوصية ويهاجم الازدواجية الغربية في التعامل مع حقوق الإنسان.

العقل مصدر للقانون. وهنا يكمن النزاع بين رؤية للعالم متمركزة حول الإنسان ورؤية للعالم متمركزة حول الإله.

لذلك يقترح حلاً بإصلاح الشريعة الإسلامية بجعل رؤيتها متمركزة حول الإنسان بدل الإله(٥٧).

هكذا يبدأ بفرض خصوصية للثقافة الإسلامية لينتهي بطرح غربي، وذلك بدعوته إلى إصلاح الشريعة الإسلامية لتتماهى مع الرؤية الغربية.

أما حيدر إبراهيم علي فيرى «أن التحفظ القائم على الاختلافات الثقافية مقبول، ولكن لا بد من تحديد ما هو العام والعالمي والإنساني مقابل الخاص والمحلي والجزئي». فهو يرى أن إعلان حقوق الإنسان «لا يمثل وجهة نظر ثقافية واحدة، فقد تم الاتفاق عليه بعد مناقشات طويلة شاركت فيها دول عديدة من كل العالم ولها عضوية في هيئة الأمم المتحدة»(٥٨).

سنبحث الآن في مدى عالمية حقوق الإنسان ومدى خصوصيتها، ولا يتم ذلك إلا بالرجوع إلى البذور الأولية التي انطلقت منها تلك الحقوق، فعندها فقط يتبين لنا الموقف الإنساني الحقيقي منها.

يرى محمد عابد الجابري أن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان كان ثورة في ـ وعلى ـ الثقافة الغربية نفسها، وبالتالي فهو يحمل صفة العالمية، ثم يعمل على «التأصيل الثقافي» في المرجعيتين الغربية والإسلامية اعتماداً على فلسفة الحقوق الإنسانية، فيؤكد أن المرجعية الغربية كانت مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، وتقوم على ثلاث فرضيات:

- التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل.
- افتراض ما سموه بـ «حالة الطبيعة».
- ثم فكرة العقد الاجتماعي.

ويقول بعد عرضه للمقولات الثلاث بأنه واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية. إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية» إلى ما قبل كل ثقافة وحضارة، إلى حالة الطبيعة ومنها إلى العقد الاجتماعي المؤسس للاجتماع البشري،

---

(٥٧) بسام طيبي، «الإسلام وحقوق الإنسان الفردية،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٦٩.

(٥٨) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٣٤٤.

وبالتالي إلى الثقافة والحضارة، وبالتالي نصل إلى عالمية الحقوق الإنسانية. ثم نراه يعود ليؤسس فرضياته في المرجعية الإسلامية، فيعرض لآيات قرآنية تدعم ـ بحسب قراءته ـ رؤيته، فيعتبر أن الآية ﴿**إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**﴾[٥٩] توحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، فنظام الطبيعة هنا ﴿**السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار**﴾ آيات يدرك العقل مغزاها ودلالتها، وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظام العقل هو نفسه مطابقاً لنظام الطبيعة. ويرى أن الإسلام دين الفطرة، والفطرة في الخطاب القرآني يكاد يكون مطابقاً لمفهوم «حالة الطبيعة»، ففي القرآن ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[٦٠].

ثم يختتم بقوله: إن فرضية العقد الاجتماعي أسست للثورة البرجوازية ثورة الطبقة الوسطى، أما الدعوة الإسلامية فهي أسست لثورة المستضعفين على المستكبرين، ثورة التوحيد على الشرك.

وهكذا ينتهي إلى التماس العالمية لحقوق الإنسان في الإسلام بالاستناد إلى المرتكزات النظرية نفسها التي بنى عليها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث حقوق الإنسان[٦١].

ونخلص إلى أن حقوق الإنسان إنما تنطلق من الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن طائفته أو موطنه أو مذهبه.

أما مواقف الإسلاميين فهي تتنوع وتختلف، كما رأينا، لكنها تصب جميعاً في خانة الرفض ومحاولة فرض الخصوصية، ونرى أن هذا الموقف ليس موقفاً من حقوق الإنسان بقدر ما هو موقف تجاه الغرب عموماً، هذا الغرب الذي دأب

---

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٦٤.

(٦٠) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

(٦١) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤٥ ـ ١٥٤. للمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة، انظر: أمير موسى، **حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ سعاد الصباح، **حقوق الإنسان في العالم المعاصر** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٧)، وبن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات،» ص ٦٨.

الإسلاميون على مهاجمته ورفض ثقافته، مما خلق لدينا جرحاً أنثروبولوجياً بحسب تعبير جورج طرابيشي(٦٢)، إذ نشعر بأن نرجسيتنا قد امتهنت إن قبلنا مفهوماً أو حتى مصطلحاً غربياً، وإن كان ذلك المفهوم أو المصطلح يحمل سمة الكونية والعالمية ولا يعبر عن خصوصية ثقافة معينة. والآن لننتقل إلى بحث المستوى العملي لنرى كيف تطبق أمثال هذه البيانات والمواثيق.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي

ربما أبدع أحد الكتاب الأمريكيين الساخرين حين كتب مقالة جعل عنوانها «من أنا» ثم جاء جوابه لنفسه عن نفسه قائمة من أرقام كأن يقول مثلاً: «ولدت عند تقاطع خط عرض ٤٢° مع خط طول ٦٣°، عمري ٤٧، طولي ١٧٥ سنتمتراً، وزني ٧٥ كيلوغراماً، أسكن رقم ١٩ شارع ٧٤، بطاقتي الشخصية رقمها ٣١٨٩، ورقم سيارتي ٨٥٤٩، ورقم حسابي في البنك ٦٣٨١٧، وهكذا أخذ الكاتب يرص أرقاماً حتى ملأ المساحة الورقية المخصصة لمقالته، جاعلاً كلمة الختام «هذا هو أنا».

وواضح أن الكاتب لا يسخر من شخصه فقط، بل يسخر من العصر كله، من حيث تحويله إلى أرقام، حتى لقد أصبح اسم الرجل مجرد رمز لا يشير إلى إنسان بذاته(٦٣).

وللسبب ذاته انتشرت الفلسفة الوجودية والتي تجعل من الإنسان محور رؤيتها ومركزها، ليس في الثقافة الغربية فحسب، بل وفي جميع أرجاء العالم. فنجد أونامونو يبشر بها في الثقافة الإسبانية، وبرديائيف في الثقافة الروسية، وعبد الرحمن بدوي أشهر من نادى بها في الثقافة العربية، بل وأخذت حيزاً واسعاً في الفلسفة اليابانية المعاصرة(٦٤).

ووجدنا فلسفة التشيؤ كما عبر عنها جورج لوكاتش تلقى القبول، وفلسفة

---

(٦٢) جورج طرابيشي، «الانفتاح والانغلاق في ثقافتنا؛ الجرح الانثربولوجي في الصلة؛ صلتنا بالغرب،» **أفكار** (٢٨ شباط/ فبراير ١٩٩٧). انظر أيضاً: داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

(٦٣) انظر: زكي نجيب محمود، **رؤية إسلامية**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٦٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ويوري كوزلوفسكي، **الفلسفة اليابانية المعاصرة**، ترجمة خلف محمد الجراد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٨٩.

الاغتراب كما بلورها اريك فروم تشغل معظم المثقفين والمفكرين[٦٥].

كل ذلك إنما يعبر عن الامتهان الذي يعيشه الإنسان أينما كان، أما عند الحديث عن حقوق الإنسان في الوطن العربي فإنه يثير شجوناً ويرسم صورة قاتمة كئيبة، فمن غياب الحريات العامة إلى تفاقم الانتهاكات اليومية، وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، والخلط المتزايد والفاضح بين الدولة والحزب الواحد، وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف بين المواطنين والقمع والعقاب الجماعيين؛ كل هذه الظواهر التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، إنها تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع[٦٦].

ووصلت بعض البلدان العربية إلى تصدير مواطنيها كعبيد، وليس ذلك بالمعنى المجازي، فبعض البلدان العربية مع استفحال أزمتها الاقتصادية عمدت إلى إجراء عقود مع دول أجنبية على أساس تقديم اليد العاملة لقاء مبلغ من المال عن كل رأس، وكل ذلك لا يمثل شيئاً أمام حقيقة أن الناس أصبحوا يفضلون عبودية المهجر حيث لا حقوق سياسية على عبودية الوطن، فهناك على الأقل يوجد الكلأ الأخضر[٦٧].

وما انتشار هجرة الأجنة (حيث يذهب المواطن العربي إلى دولة أجنبية لينجب طفلاً هناك يتمتع بجنسية تلك الدولة، كي تعامله السلطات إذا عاد إلى وطنه الأم كمواطن أجنبي له حقوق محفوظة لا كمواطن عربي) إلا شكل من أشكال فقدان الكرامة لدى الإنسان العربي.

وفي التقرير السنوي الذي تعده مجموعة من الباحثين لمجلة **المستقبل العربي**

---

(٦٥) انظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، **الاغتراب في الفلسفة المعاصرة** (دمشق: سعد الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، وحسن محمد حسن حماد، **الاغتراب عند اريك فروم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥).

(٦٦) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣). وللمزيد من الاطلاع انظر: حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، وعلي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦). ويمكن مراجعة التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان وتقارير منظمة العفو الدولية.

(٦٧) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٨ و٨٤ ـ ٨٥.

وينشر تحت عنوان «حال الأمة العربية» نطالع واقع حقوق الإنسان لعام ١٩٩٥، فندرك ما يلي:

■ **ممارسة الحقوق الأساسية:** ظلت أخطر الانتهاكات تتمثل في إهدار الحق في الحياة على نطاق واسع، وجرى تشريد آلاف الأسر في هجرات داخلية وخارجية، وكذلك استمر الصراع بين الحكومات والجماعات السياسية الإسلامية يمثل أحد المصادر الأساسية لانتهاك الحق في الحياة في مصر والجزائر، ورافق ذلك موجات من الاعتقالات، واتسع نطاق التعذيب خلال عمليات الاستنطاق أو خلال الإجراءات الانتقامية من الخصوم السياسيين، وكذلك استمر إهدار الضمانات القانونية وسبل الإنصاف الوطنية بالتوسع في إحالة المدنيين إلى القضاء العسكري والمحاكم الاستثنائية.

■ أما **ممارسة الحريات الأساسية،** فلم تكن أفضل حالاً من ممارسة الحقوق الأساسية، فاستمر حظر العمل الحزبي، أما حرية الرأي والتعبير فقد تعرضت للضغط على جبهتين: **الأولى** من جانب الحكومات، **والثانية** من جانب المتطرفين، وجرى تقييد حرية الصحافة والنشر.

ولكن يظل أسوأ الانتهاكات هو الذي وقع على الحق في المشاركة والذي يمثل حجر الزاوية في الحريات الديمقراطية، فمعظم نتائج الانتخابات التي أجريت في عام ١٩٩٥ كرست ظاهرة «احتكار السلطة» والتراجع عن التعددية السياسية والعودة إلى نظام الحزب الواحد عملياً في البلدان التي تخلت عنه قانونياً[٦٨].

والطريف أو المخزي في الأمر ـ لا أدري ـ أننا نطالع العبارات نفسها في التقرير المقدم عن عام ١٩٩٦، ولكن بإضافة كلمتين هما:

ـ ممارسة الحقوق الأساسية: نمط ثابت من الانتهاكات.

ـ ممارسة الحريات الأساسية: تراجع مطرد[٦٩] (وأتساءل متى تقدمت حتى تتراجع!).

كل ذلك يعكس واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي.

---

(٦٨) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٥،» **المستقبل العربي،** السنة ١٩، العدد ٢٠٧ (أيار/مايو ١٩٩٦)، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٦٩) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٦،» **المستقبل العربي،** السنة ٢٠، العدد ٢١٩ (أيار/مايو ١٩٩٧)، ص ١١٤ ـ ١١٥.

والغريب أن معظم الدساتير العربية تحرص على تضمين نصوصها قدراً كبيراً من الاحترام لحقوق الإنسان(٧٠)، بل ومع ضغط التحولات الدولية على البلدان العربية على مستوى السياسة أو الاقتصاد أو وعي المثقفين الداخلي بحقوق الإنسان اضطرت بعض البلدان العربية كالمغرب وتونس والجزائر وموريتانيا ومصر واليمن ولبنان والأردن إلى الاعتراف بجمعيات حقوق الإنسان، إلا أن اجتماع وزراء الداخلية العرب المنعقد في ٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧ عبّر على لسان وزير الداخلية اللبناني ميشال المر أن البلدان العربية أصبحت تشك في هذه الجمعيات وترى أن أعمالها وتحركاتها لا تهدف إلى حماية حقوق الإنسان بل إلى شل عمل الأجهزة الأمنية(٧١).

وفي النهاية لا بد من أن نذكر أنه حتى على المستوى النظري تم تغييب مادة «حقوق الإنسان» كتخصص قائم بذاته في الدراسات الحقوقية في الجامعات العربية وجعل تدريسها مشتتاً وموزعاً على مواد عدة يمكن أن تدرس ضمنها ويمكن ألا تدرس بحسب اهتمام الأستاذ المكلف بالمادة(٧٢).

أما بالنسبة إلى حقوق الإنسان في العالم الغربي، فنجد أنه بالرغم من اتساع الاهتمام بذلك والتصريح بإعطائها أولوية أكثر، إذ صرحت بذلك الحكومة البريطانية الجديدة بزعامة حزب العمال، ورغم أن صيغة حقوق الإنسان فرضت

---

(٧٠) انتقى أحد الباحثين عدداً من الحقوق والحريات المنصوص عليها في الوثائق الدولية محاولاً تتبع الكيفية التي عولجت بها هذه الحقوق والحريات في الدساتير العربية ليصل إلى أن معظم الدساتير العربية تتقيد في قوانينها باحترام حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الوثائق، فحرية الرأي والتعبير تنص جميع الدساتير على احترامها، ولكنها بالمقابل تعمل على تقييد هذه الحرية بالقانون في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الدفاع المدني، وتعكس بذلك تردداً واضحاً في الإقرار الكامل بحرية التعبير، أما حرية التجمع السلمي وهي تشمل الحق في تشكيل الأحزاب والنقابات والتجمعات السياسية فإن الدساتير تتفاوت من دساتير تنص على التعددية، إلى دساتير تأخذ بنظام الحزب الواحد، إلى دساتير لا تبيح تكوين الأحزاب بتاتاً.

والخلاصة ـ حسب الباحث ـ أن ما تقرره الدساتير قانونياً يُفقد عملياً مع العديد من القيود التشريعية والإجراءات الاستثنائية علاوة على عدم الضمانة الحقيقية لهذه الحقوق. جعفر عبد السلام، **معالجة حقوق الإنسان في الدساتير العربية** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، [د. ت.])، نقلاً عن: زكي حنوش، «حقوق الإنسان العربي وترسيخ العملية الديمقراطية والحرية السياسية،» **دراسات عربية**، السنة ٣٣، العددان ٥ ـ ٦ (آذار/ مارس ـ نيسان/ ابريل ١٩٩٧)، ص ٨.

(٧١) صلاح الدين الجورشي، «حكوماتنا وجمعيات حقوق الإنسان،» **الحياة**، ٢٤/ ٤/ ١٩٩٧.

(٧٢) علي كريمي، «الجامعات العربية وتدريس حقوق الإنسان،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٠ (آب/ أغسطس ١٩٩٦)، ص ٣٠.

نفسها حتى على الشركات المتعددة الجنسيات في ظل عولمة اقتصاد السوق، كما أعلنت شركة «شل» النفطية عابرة القارات أنها ستعطي أولوية لحقوق الإنسان في حقولها الاستثمارية؛ رغم ذلك كله، فإن الممارسة العملية تنطق بغير ذلك[٧٣].

وكما ذكر جان مورانج: «انه عندما نتحدث عن أزمة الحريات في أوروبا الغربية، ننسى بسرعة أن شخصاً واحداً من ستة يحظى اليوم بفرصة العيش ضمن إطار الديمقراطية الليبرالية»[٧٤].

أما بالنسبة للمسألة الأكثر حساسية، ألا وهي الازدواجية التي تتعامل بها السياسة الغربية مع الشعوب الأخرى بالنسبة لحقوق الإنسان، فقد شكلت عائقاً مهماً منع من اقتناع دول الجنوب بجدوى المطالبة بتلك الحقوق، ففي الوقت الذي يرفع به الغرب تلك الحقوق معلناً أنها تشكل الرؤية المركزية لسياسته نراه يدعم الحكومات والأنظمة التي تنتهك باستمرار تلك الحقوق مع شعوبها.

وللذكرى نورد أن فرنسا رفضت في مؤتمر وزراء خارجية دول الاتحاد الأوروبي الذي عقد مؤخراً في هولندا أن يضمن البيان الختامي إدانة للصين الشعبية لانتهاكها لحقوق الإنسان لأنها تتوقع التوقيع معها قريباً على صفقة طائرات بقيمة ٥٠٠ مليون دولار أمريكي، مما دفع بعض الصحفيين إلى التعليق بسخرية: «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان»[٧٥].

ويعبر علي حرب عن ذلك: «إن إعلان شرعة حقوق الإنسان وقيام المؤسسات الدولية لم يغير شيئاً من نظرة الغربيين أو معاملتهم للشعوب الأخرى، فما زال الأمر كما كان عليه: عدم الاعتراف بحقوق الجماعات الأخرى التي لا تنتمي إلى العالم الغربي أو التي لا تمت بصلة إلى فضاء الثقافة الغربية، وإذا كان هذا الوضع قد تغير بعض الشيء فبعد كفاح مرير، أو لتغير في موازين القوى وليس لشيء آخر»[٧٦].

---

(٧٣) خالد الحروب، «شل ''صحوة جزئية متأخرة''» **الحياة**، ١٩٩٧/٥/٦.

(٧٤) مورانج، **الحريات العامة**، ص ١٣٨.

(٧٥) محمد الهاشمي الحامدي، «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان،» **المستقلة**، ١٤/٤/١٩٩٧.

(٧٦) علي حرب، **خطاب الهوية سيرة فكرية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦). انظر أيضاً: **حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب**، إعداد وتحرير أمير سالم (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤)، وهو عبارة عن عرض توثيقي للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في مدينة فيينا في حزيران/يونيو ١٩٩٣.

أما هاشم صالح، فيعبر عن ذلك بصيغة أكثر عنفاً وثورية: «ما معنى «حقوق الإنسان» بالنسبة للوعي الإسلامي المعاصر؟ إنها ترف لا معنى له أو حيلة غربية للضحك علينا أو أكذوبة خرافية أو حتى كفر وهرطقة، لماذا؟ ليس لأن الإسلام بجوهره مضاد لحقوق الإنسان، وإنما لأن مجتمعاتنا لم تشهد ذلك المسار التاريخي للحداثة كما حصل للمجتمعات الأوروبية طيلة مائتي عام، وبالتالي فتبدو لنا زينة خارجية تتحلى بها بعض الجماعات المسيسة وتستخدمها لأغراض لا علاقة لها بالإنسان وحقوقه»[٧٧].

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي

وبعد كل هذا الواقع المزري بالإنسان وقيمه، ألا يحتاج ذلك إلى تنمية أو خلق أو إيقاظ وعي بحقوق الإنسان، كما عبر موريس أبو ناضر داخل الثقافة العربية ضمن دائرة الخطاب التي نتكلم فيها.

في عام ١٩٨٦ تمت المصادقة من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة على «إعلان حق التنمية» الذي اعتبر حقاً غير قابل للتصرف، وعرفت التنمية بأنها «عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية شاملة تستهدف التحسين المستمر لرفاهية السكان، والتوزيع العادل للفوائد الناجمة عن التنمية»، وبالتالي أصبحت حقوق الإنسان هي الحقوق والمطالب التي لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع يعيش مخاض عملية تنموية شاملة، وهكذا ينتهي التصور الدولي إلى خلاصة مؤداها أن التنمية في عمقها هي تحقيق حقوق الإنسان، وأن هذه الأخيرة لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع مندرج في سياق عملية تنموية شاملة، وبذلك يكتمل الدور: حقوق شاملة وتنمية شاملة.

ولا تتم عملية التنمية بحقوق الإنسان في الثقافة الغربية إلا بإشراك عدد من الأمور منها عملية التأصيل لحقوق الإنسان داخل التراث العربي الإسلامي من أجل ترسيخ الفكر الحقوقي داخل هذا الوعي. وعلينا ألا ننسى دور وسائل الإعلام في رصد الانتهاكات اليومية والتعريف بحقوق الإنسان، إضافة إلى دور المراقب المرئي أو المعلوماتي لحقوق الإنسان، عن طريق تبادل أوضاع هذه الحقوق بين البلدان المختلفة. وأخيراً لا بد من ذكر دور نشطاء حركات حقوق الإنسان في رصد

(٧٧) هاشم صالح، «الفكر العربي المعاصر ومسألة "الحركات الأصولية": محاولة إيضاح،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢).

الانتهاكات الرسمية واللارسمية، وقد دعا بعض المثقفين إلى إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي[٧٨].

* * *

وفي الختام يعلم كلنا أن الحصول على هذه الحقوق لا يتم بالمناداة الفارغة بقدر ما يتم بالعمل النضالي من أجل امتلاكها، وخلق أعمال تراكمية ترسخ في الوعي العربي ضرورة احترام الحقوق الإنسانية، وجعلها رؤية مركزية تنطلق منها رؤيتنا إلى الذات والآخر.

أرجو أن أكون قد وفقت في نقل حقوق الإنسان من دائرة اللامفكر فيه إلى دائرة المفكر فيه ليحملنا ذلك على التفكير أو إعادة التفكير بجدية في أطروحاتنا ومقولاتنا لتنطلق كلها من رؤية حقيقية للإنسان وحقوقه.

(٧٨) حسين جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٢٤٧.

الفصل السابع

حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام(*)

سامي عوض الذيب أبو ساحلية(**)

﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾(١)

«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

عمر بن الخطاب

«الصداقة هي ابتغاء الحرية للغير».

ماكس فريش

مقدمة

إن حقوق الإنسان ساحة كثيراً ما تواجه فيها الغرب ضد العالم العربي والإسلامي(٢). وهدفنا من هذه الدراسة عرض المشاكل التي تثار، ولا سيما تلك

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢)، ص ٨٦ - ١١١.

(**) مستشار قانوني، مسؤول عن القسم القانوني العربي الإسلامي في المعهد السويسري للقانون المقارن، لوزان.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٤٢.

(٢) لا يبحث هذا المقال في المواجهة في مجال حقوق الإنسان بين العالم الإسلامي والكتل الأخرى مثل الدول الاشتراكية ودول أمريكا الجنوبية... الخ.

التي يُسكت عنها، في اللقاءات الدولية أو الاقليمية، العامة أو الخاصة، العلمية أو العامة منها[٣].

وسوف نلاحظ أن هناك خلافات بين الغرب والإسلام في فهمهما لحقوق الإنسان في التصور أو في الواقع. وهذه الخلافات لا بد منها، والمهم توظيفها لخدمة الإنسان. فالقرآن الكريم يصرح: **﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾**[٤].

وسنرى أيضاً أن لهذا الصراع، حول حقوق الإنسان، ثلاثة أهداف لا يمكن فهمه من دونها، وهي: الجدل، والسياسة، وعرضياً خدمة الإنسان.

وسننهي هذه الدراسة بمقترحات تهدف إلى احترام حقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي.

ومن المهم أن نشير إلى أن الانتقادات التي تحتويها هذه الدراسة تستهدف حصراً الطبقات الحاكمة في الغرب والعالم العربي والإسلامي، بمن فيهم مفكري تلك الطبقات ومسانديها. وعلى كل حال، فلا يقصد من هذه الانتقادات أولئك الذين يدافعون عن احترام كرامة الإنسان دون تمييز بين جنس أو دين... الخ[٥].

أولاً: حقوق الإنسان بين العمومية والخصوصية

١ ـ كان بروكريست (Procruste) بحسب الأسطورة الاغريقية، قطّاع طرق يستعمل أسلوباً خاصاً في تعذيب ضحاياه. فقد كان يجبرهم على التمدّد على سرير من حديد. فإن كانت ضحيته أطول من السرير قطع منها، وإن كانت أقصر من السرير مطّها مطّاً لتتساوى معه في أبعاده.

٢ ـ في عام ١٩٤٨، بعد ويلات الحرب العالمية الثانية، نحت الغرب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليكون وثيقة تنطبق على الناس أجمعين.

---

(٣) عبارة «الغرب» و«العالم العربي والإسلامي» مستعملة هنا للإشارة إلى كتل جيوبوليتيكية ذات مصالح متصارعة.

(٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٥) من السهل ملاحظة اتحاد الرؤية عند أولئك الذين يدافعون عن حقوق الإنسان بكل أمانة. إلا أنه عندما تتدخل المصالح الاقتصادية والسياسية، فإن الإنسان كفرد يختفي لتحل فئات بشرية مرتكزة على الانتماء الديني أو الجنسي أو الطبقي.

إلاّ أن هذا الغرب نفسه هو أول من تملّص من هذه النظرة العامة لحقوق الإنسان، إذ قامت أوروبا الغربية بصياغة الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (الموقع عليها في ٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٠، والمنفّذة اعتباراً من ٣ أيلول/سبتمبر ١٩٥٣) والميثاق الاجتماعي الأوروبي (الموقّع عليه في ١٨ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦١، والمنفذ اعتباراً من ٢٦ شباط/فبراير ١٩٦٥)، وقامت أمريكا كذلك بعمل مماثل إذ سنّت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (الموقع عليها في ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٩ والمنفذة اعتباراً من ١٨ تموز/يوليو ١٩٧٨).

لقد نصّت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، في ديباجتها، أنها صدرت عن «حكومات لدول أوروبية تسودها وحدة فكرية ذات تراث مشترك من الحرية والمثل والتقاليد السياسية واحترام القانون».

ولا بد هنا من التذكير بمادتين من هذه الاتفاقية.

المادة ١: تضمن الأطراف السامية المتعاقدة لكل إنسان يخضع لنظامها القانوني الحقوق والحريات المحدّدة في القسم الأول من هذه المعاهدة.

المادة ٤٣: فقرة ١: يجوز لأي دولة لدى تصديقها، أو في أي وقت لاحق أن تعلن، بإخطار موجّه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا، أن هذه المعاهدة تسري على كل أو أي من الأقاليم التي تكون هي مسؤولة عن علاقاتها الدولية.

الفقرة ٣: ومع ذلك، تطبق أحكام هذه المعاهدة على تلك الأقاليم مع الاعتبار المناسب للمتطلبات المحلية.

وهذا تعبير له مغزاه ويعني أن هذه المعاهدة تسمح للحكومات الموقعة عليها «بأن لا يشمل تطبيقها بعض الأقاليم خارج الدولة المستعمِرة إلا بإعلان مخالف»[٦]. وبتعبير آخر، فإن هذه الدول بإمكانها تصنيف الناس وفق درجات، تضع المحظوظين منهم في المرتبة الأولى، وتضع الأقل حظاً في مرتبة ثانية أو أدنى متخلية عن واجبها في حماية حقوقهم حتى ولو كانوا تحت سلطتها السياسية[٧].

---

(٦) Gérard Cohen-Jonathan, *La Convention européenne des droits de l'homme*, collection droit public positif (Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille; Paris: Economica, 1989), p. 95.

(٧) نجد هذا التقسيم بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، ضمن الدولة الواحدة، إن كانت غربية أو من العالم الثالث. غير أن التقسيم الاقليمي بين الغرب والعالم الثالث أكثر أثراً. وهناك تعاون وثيق بين الطبقات الحاكمة الغربية والطبقات الحاكمة في العالم الثالث ضد الطبقات المحكومة في العالم الثالث. وكثيراً =

وهذه النظرة التمييزية إنما هي مخالفة للفقرة الثانية من المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والتي تقول: «. . . لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الاقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً، أم موضوعاً تحت الوصاية، أم غير متمتع بالحكم الذاتي، أم خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته».

وهذه النظرة الغربية التمييزية لحقوق الإنسان ليست إلا تعبيراً عن سياسة السيطرة الغربية خلال فترة الاستعمار وما بعدها، وكذلك عن وجود القواعد العسكرية إلى يومنا هذا في العالم الثالث، وأخيراً عن مواقف الغرب المتحيز ضمن مجلس الأمن وغيره من الهيئات.

٣ ـ إن ما سبق ذكره يبين أنه من غير الممكن لوم المسلمين أو العرب لرغبتهم في صياغة مواثيقهم الخاصة بهم في مجال حقوق الإنسان. فهؤلاء يشعرون وكأنّ الغرب قد فرض عليهم إعلاناً صاغه قانونيّوه. ونحسّ بهذا الشعور تماماً من خلال تدخل الممثل الإيراني لدى اللجنة الثالثة للأمم المتحدة عام ١٩٨٢، حيث قال: إن الإعلان العالمي والمواثيق الدولية (الخاصة بحقوق الإنسان) هي إلى حد كبير نتيجة الليبرالية الغربية؛ فعند تبنيها، كانت الدول المستعمرة والامبريالية الغربية تشكّل أكثرية الدول في الجماعة الدولية. أما اليوم، فإن هذه الأكثرية مكوّنة من دول حديثة الاستقلال في آسيا وافريقيا، ذات تراث فلسفي وفكري وثقافي غني. ولذا، فإن الإعلان العالمي يجب تغييره، بحيث يحل محل النص العلماني الغربي نص آخر يلاقي قبولاً أكثر على المستوى العالمي، ويكون أسهل تنفيذاً عالمياً. فعلى الغرب، إذن، أن يتخلى عن نزعته الثقافية التقليدية والقبول بنظرة جديدة في مجال حقوق الإنسان[٨].

٤ ـ هناك عدد من الوثائق، في مجال حقوق الإنسان، خمس منها على المستوى الإسلامي.

أ ـ مشروع إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام. نشرته رابطة العالم الإسلامي، في ١٩٧٩[٩].

=ما تؤمن الطبقات الحاكمة الغربية استمرارية وجود الطبقات الحاكمة في العالم الثالث طالما تخدم هذه الأخيرة مصالح الأولى. وهذ ما رأيناه في حرب الخليج.

(٨) AG, 3ème commission, 26/11/1982, A/C. 3/37/SR. 56, p. 17.

(٩) النص بالعربية في مجلة: **رابطة العالم الإسلامي** (مكة) (محرم ١٤٠٠/١٩٧٩)، والنص بالفرنسية في: *Islamochristiana*, no. 9 (1983), pp. 92-96.

ب ـ البيان الإسلامي العالمي، نشره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، في ١٢ نيسان/ابريل ١٩٨٠[١٠].

ج ـ البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، نشره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، في ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٨١[١١].

د ـ مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام. اقتراح مقدّم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/يناير ١٩٨١[١٢].

هـ ـ مشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام، وقد تمّ الاتفاق عليه في المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران، في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩[١٣].

وهناك ثلاث وثائق على المستوى العربي:

أ ـ مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أعدّ في إطار جامعة الدول العربية، في ١٩٨٢[١٤].

ب ـ مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، سيراكوزا في ايطاليا، ١٩٨٦[١٥].

ج ـ الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير: تمت الموافقة عليها من قبل مؤتمر الشعب العام الليبي، في ١٢ حزيران/يونيو ١٩٨٨[١٦].

---

(١٠) نشر هذا البيان باللغة العربية مع ترجمة باللغتين الفرنسية والانكليزية.

(١١) نشر هذا البيان باللغة العربية، وبدلاً من ترجمته كاملاً، ترجمت فقرات منه إلى اللغتين الانكليزية والفرنسية لأسباب غير معروفة. وقد تمت ترجمته حرفياً إلى هاتين اللغتين في: *Islamochristiana*, no. 9 (1983), pp. 103-120 (in English) and pp. 121-140 (in French).

(١٢) نشر النص بالفرنسية في: *Islamochristiana*, no. 9 (1983), pp. 96-101.

(١٣) نشر النص بالانكليزية في جريدة: *Kaylan International*, 30/12/1989.

وكان من المقرر عرض هذا المشروع على وزراء خارجية دول منظمة المؤتمر الإسلامي في القاهرة في أيار/مايو ١٩٩٠، ولكن لا نعلم إن تم ذلك أم لا.

(١٤) النص بالعربية في: محمود شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق وعبد العظيم وزير، معدّون، **حقوق الإنسان**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٩)، مج ١: **الوثائق العلمية والإقليمية**، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٣.

(١٥) تم اعتماد هذا المشروع من قبل شخصيات عربية بارزة من ١٢ دولة عربية ومن المناطق المحتلة في فلسطين وقد لاقى قبول اتحاد المحامين العرب في مؤتمرهم المنعقد في الكويت في نيسان/ابريل ١٩٨٧. نشر نص المشروع ومذكرته الايضاحية في: المصدر نفسه، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٥.

(١٦) نشر هذا النص في عدد خاص من **الجريدة الرسمية** (١ آب/أغسطس ١٩٨٨) وترجم إلى لغات عدة منها الفرنسية والانكليزية، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر في طرابلس.

ونشير هنا إلى أن هذه الوثائق لم تدخل بعد حيّز التنفيذ(١٧) باستثناء واحدة نجهل مدى تطبيقها القضائي، وهي الوثيقة الليبية التي جاء في مادتها الثالثة، الفقرة الثالثة: «لكل فرد الحق في اللجوء إلى القضاء لإنصافه من أي مساس بحقوقه وحرياته الواردة به».

٥ ـ الوثائق الأوروبية والأمريكية والغربية تشير، في ديباجاتها، إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بينما الوثائق الإسلامية لا تشير إليه. والوثائق العربية والإسلامية تشترك في أنها تشير جميعها إلى الإسلام.

ثانياً: التنازع في مجال التصور الفكري لحقوق الإنسان

١ ـ إن الاختلاف بين الإسلام والغرب في مجال حقوق الإنسان واضح من قراءة ديباجة وثائق حقوق الإنسان الإسلامية وديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٢ ـ تقوم حقوق الإنسان، في الإعلان العالمي، على إرادة الجمعية العامة للأمم المتحدة انطلاقاً من مبدأ المصلحة العامة، والهدف منها خلق شروط حياة اجتماعية على المستوى العالمي. فحماية حقوق الإنسان أمر أساسي «إذا أريد للبشر ألاّ يضطروا آخر الأمر إلى اللياذ بالتمرّد على الطغيان والاضطهاد»، هذا ما تقوله ديباجة الإعلان العالمي مضيفة أن من بين الأهداف المقصود تحقيقها:

ـ الابتعاد عن «أعمال أثارت بربريتها الضمير الإنساني».

ـ تحقيق أسمى ما ترنو إليه نفوس البشر متمثلة بـ «بزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة وبالتحرر من الخوف والفاقة».

ـ «تنمية علاقات وديّة بين الأمم».

هذه هي إذن دوافع براغماتية يُضاف إليها الأهداف المثالية التي تضمنتها المادة الأولى التي تقول: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وُهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

وتهدف هذه المادة دون أي شك إلى إرضاء الميول الرومنسية لاتباع مبدأ

---

(١٧) إن كون هذه الوثائق لم تدخل بعد حيز التنفيذ دليل على أنها لا تستهدف العالم العربي والإسلامي بل الشعب الغربي ولأسباب دعائية. ومما يلفت النظر أن البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١ تم إعلانه في باريس ضمن إطار اليونسكو .

روسو (Rousseau) المعروف بـ «العقد الاجتماعي»، إلاّ أنها تبين أن أساس فكرة حقوق الإنسان هو «إنسانية الإنسان» وليس «انتماءه الديني». فعند مناقشة الإعلان العالمي، اقترح ممثل البرازيل أن يكون القسم الثاني من المادة الأولى كما يلي: مخلوقون على صورة الله ومثاله، وُهب الناس العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء[١٨].

إلا أن ممثل الصين تدخل ليذكّر بأن سكان بلاده يشكلون قسماً كبيراً من سكان العالم، وأن لبلاده عادات ومبادئ مختلفة عن عادات ومبادئ الغرب. ولهذا السبب طلب تجنب القضايا الميتافيزيقية، ثم تدخل كل من ممثلي الأوروغواي والأكوادور وأعلنا وجوب تفادي ذكر الله في وثيقة الأمم المتحدة[١٩].

٣ ـ أعطى البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١، في ديباجته، أسس حقوق الإنسان: «... نحن معشر المسلمين... من إيماننا بأن الله ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة... وانه وحده يملك هداية الإنسان إلى ما فيه خيره وصلاحه... تسليمنا بعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الأقوم للحياة مستقلاً عن هداية الله ووحيه... نعلن هذا البيان باسم الإسلام، عن حقوق الإنسان، مستمدة من القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة... إنها حقوق شرعها الخالق ـ سبحانه ـ فليس من حق بشر ـ كائناً من كان ـ أن يعطلها أو يعتدي عليها...».

وتذكر الديباجة الأهداف المقصود تحقيقها من هذا البيان.

ـ الوفاء بمسؤوليتنا تجاه المجتمع الإنساني كأعضاء فيه.

ـ أداء أمانة البلاغ التي وضعها الإسلام في أعناقنا... سعياً من أجل إقامة حياة أفضل... تقوم على الفضيلة وتتطهر من الرذيلة... يحل فيها التعاون بدل التناكر والإخاء مكان العداوة... يسودها التعاون والسلام بديلاً من الصراع والحروب... حياة يتنفس فيها الإنسان معاني الحرية والمساواة والإخاء والعزة والكرامة... بدل أن يختنق تحت ضغوط العبودية والتفرقة العنصرية والطبقية والقهر والهوان.

---

(١٨) A/C 3/215.

(١٩) Albert Verdoodt, *Naissance et signification de la déclaration universelle des droits de l'homme*, université catholique de Louvain, collection de l'école des sciences politique et sociales; no. 175 (Louvain: E. Warny, 1964), pp. 277-278.

وهذه الأسس والأهداف التي يذكرها البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١ مذكورة، وإن كانت بتعابير أخرى، في الإعلان الإسلامي لعام ١٩٨٩.

٤ ـ وهكذا أصبح واضحاً الاختلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإعلان الإسلامي، وباختصار يمكن القول إن الإعلان العالمي، كتعبير عن المفهوم الغربي لحقوق الإنسان، هو نص علماني مبني على التجربة العملية، ويمكن أن يتغيّر بتغييرها؛ أما غايته فهي الوصول إلى أهداف واقعية. بيد أن الإعلان الإسلامي، حسب مفهوم واضعيه، وثيقة دينية من أصل إلهي مستمدة من الوحي، لذا لا يمكن تغييرها رغم أن أهدافها هي ذاتها التي نصّ عليها الإعلان العالمي.

لا يمكن التوفيق بين النصين لاختلاف مفاهيمهما الفكرية ولا داعي لهذا التوفيق أصلاً[٢٠]. ولا بُدّ من الإشارة هنا إلى أن النصوص الإسلامية، بارتكازها على الإيمان، تثير الشعور العاطفي أكثر من الإعلان العالمي. وكان من المفروض أن تأتي بنتيجة أكبر من النص العالمي. ولكن ليس لها أي أثر قانوني، إذ لم تتضمن أية خطوة عملية لتحقيق الحقوق التي تحتويها، ولا يمكن لأحد أن يراجع المحاكم على أساسها، للحصول على حقه، وكذلك الأمر بخصوص النصوص العربية باستثناء النص الليبي.

٥ ـ وربّ معترض يقول، وهو على حق: إن الأديان جميعها استعملت ولا تزال تستعمل أداة لخدمة الحروب ولنصب المشانق للمعارضين، ولذا يستحيل بناء نظام حقوق الإنسان على أساسها. ومع هذا لا يمكن أن ننسى الدور المهم جداً الذي تقوم به الجمعيات الإنسانية، لتخفيف آلام الإنسان، انطلاقاً من الشعور الديني. إنه، في واقع الأمر، الإيمان، وليس الإعلان العالمي الذي يحث مثل هذه الجمعيات في عملها الصالح. إلا أنه، تفادياً للتعسف، لا بد من الحرص ـ دوماً ـ كي لا يستعمل الدين ضد الإنسان بل خدمة له. لقد قال القرآن الكريم: **﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾**[٢١].

---

(٢٠) انظر في موضوع الاختلاف: Sami Awad Aldeeb Abu Sahlieh, «La Définition internationale des droits de l'homme et l'Islam,» *Revue générale de droit international public,* no. 3 (juillet-septembre 1985), pp. 628-632.

(٢١) القرآن الكريم، «سورة يونس،» الآية ٤٤.

ولعله من الضروري التذكير، هنا، بأن النزاع حول حقوق الإنسان قلّما يدور حول موضوع الأسس الفكرية لهذه الحقوق، وإنما حول مضمونها، ولا سيما حول تطبيقاتها العملية. وهذا النزاع يأخذ طابعين رئيسيين: الأول مكشوف والآخر غير مكشوف، هذا ما سنبحثه في الصفحات التالية.

ثالثاً: النزاع المكشوف

إن الانتقادات التي يوجهها الغرب ضد العالم العربي والإسلامي يمكن تصنيفها وفق الضربين التاليين: الأول يتعلق بالفقه الإسلامي، والآخر بأمور سياسية.

١ ـ انتقادات الفقه الإسلامي

أ ـ هناك عدد من الأمور اعتمدت المذاهب الفقهية في تقنينها على القرآن الكريم أو على السنّة النبوية مباشرة. وقد أخذت بها أو ببعضها التشريعات العربية والإسلامية الحالية، كما تضمنتها الوثائق الخاصة بحقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي.

وهذه الأمور الفقهية قلما طرحت على بساط البحث بسبب مصدرها الديني، حتى ان المؤلفين المسلمين الذين تعرّضوا لها لم يعتبروها مخالفة لحقوق الإنسان. ولذا، فإنه من المستبعد أن تقوم الدول العربية والإسلامية بتعديلها نتيجة الانتقادات التي يوجهها الغرب بشأنها. وسنقتصر، هنا، على تقديم موجز عنها[٢٢].

ـ القيود في موضوع الحرية الدينية: ومع أن الدين الإسلامي يشجع غير المسلمين على الدخول فيه، فإنّه يحظر على المسلمين تغيير دينهم، ويعتبر ذلك ردّة، أي من الحدود التي تُعاقب عليها الشريعة الإسلامية. كما أنه لا يسمح، وتحت طائلة العقوبات، بالانتماء إلى أديان غير مسموح بها كالبهائية. وبالإضافة إلى ذلك فإن دولاً، ولا سيما السعودية، تفرض على غير المسلمين من أهل الكتاب قيوداً

---

(٢٢) انظر بخصوص هذه الأمور: *Colloques sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam entre juristes de l'arabie séoudite et éminents juristes et intellectuels européens* (Beyrouth: Dar al-Kitab al-Lubnani, [1974]), et Sebastian Poulter, «The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims,» in: *Islamic Family Law*, Arab and Islamic Laws Series (London; Boston: Graham and Trotman, 1990), pp. 147-166.

على العبادة ودورها[٢٣].

ـ القيود في موضوع الزواج: يحق للمسلم الزواج من امرأة من أهل الكتاب، مسيحية أكانت أم يهودية، بينما يحظر الفقه الإسلامي على الرجل من هاتين الديانتين الزواج بمسلمة، وإلا فعليه، في حال حدوث ذلك، أن يصبح مسلماً. أما بالنسبة للمرتد، أو المنتمي إلى دين غير معترف به، فإنه لا يحق له الزواج، البتّة، لا بمسلمة ولا بغير مسلمة. وعلى فرض أن زواجه هذا قد تمّ قبل تاريخ ارتداده أو انتمائه، فإن هذا الزواج يعتبر حكماً، منفسخاً ولاغياً. وكذلك الأمر بالنسبة للمرتدة. وبخصوص علاقة الرجل بالمرأة، فإن الإسلام يهب الرجل حقوقاً أكثر من المرأة، إذ يسمح له بالزواج بأكثر من امرأة وبالطلاق من زوجته بإرادته المفردة[٢٤].

ـ القيود في موضوع الميراث: للمرأة في الإسلام، في أغلب الأحوال، نصيب أقل من نصيب الرجل في الإرث. ولا توارث بين المسلمين وغير المسلمين، وفي حال اعتناق المورث الإسلام لسبب ما، فإن ورثته غير المسلمين يحرمون من الإرث. وكذلك فإن المرتد محروم أيضاً من الإرث[٢٥].

ـ القيود في موضوع علاقة الأولاد بالوالدين: في حالة الزواج بين مسلم وغير مسلمة، لا يترك للزوجين حرية اختيار دين الأطفال، إذ إن الإسلام يفرض نفسه في هذه الحالة. وفي خصوص الحضانة والولاية، فإن المرأة غير المسلمة تحرم من أولادها عندما يبلغون سن التمييز الديني، وكذلك الأمر عند الردة، فإن الأطفال يفصلون عن الزوج الذي ارتد أو عن اثنيهما إذا ارتدا[٢٦].

ـ القيود على غير المسلمين في موضوع الوصول إلى السلطة القضائية والتحكيم، وبخصوص الشهادة: إن المساواة معدومة بين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغير المسلم[٢٧].

---

(٢٣) بخصوص الردة انظر: Sami Awad Aldeeb Abu Sahlieh, «Liberté religieuse et apostasie dans l'Islam,» *Praxis juridique et religion* (Strasbourg) (3 janvier 1986), pp. 43-75, et Abu Sahlieh, «La Définition internationale des droits de l'homme et l'Islam,» pp. 635-648.

(٢٤) انظر: Abu Sahlieh, «La Définition internationale des droits de l'homme et l'Islam,» pp. 648-658 et 694-696.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٥٨ ـ ٦٦٥ و٦٩٦ ـ ٦٩٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٧٠ ـ ٦٧٧ و٦٩٧ ـ ٦٩٨.

ـ القيود على غير المسلمين في موضوع الحصول على الجنسية والوصول إلى الوظيفة العامة وممارسة الحقوق السياسية[٢٨].

ـ قسوة القانون الجنائي الإسلامي الذي ينص على الرجم أو قطع أحد الأعضاء أو الإعدام أو القصاص. . . الخ[٢٩].

ـ الرق: هناك من وقت لآخر نقد يوجه إلى بعض الدول الإسلامية والعربية التي يظن أنها ما زالت تأخذ بنظام الرق: مثل السعودية وموريتانيا وغيرها[٣٠]. وفي مشروع قانون يحكم علاقة الدول الإسلامية بالدول غير الإسلامية، يقترح أحمد حمد أحمد، الأستاذ في جامعة قطر، ما يلي: «لكل قطر إسلامي أن يفرض الجزية أو الخراج أو هما معاً على أي بلد من البلاد الأجنبية التي يحس منها الخطورة عليه كما له أن يفرض الرق على من يأسر من عيونها أو يأخذ الفدية عنهم أو يحكم بقتلهم»[٣١].

ب ـ إن هذه الأمور الفقهية التي ينتقدها الغرب ناتجة من تقسيم المجتمع إلى مسلم وغير مسلم، مؤمن وغير مؤمن، يضاف إليها التفريق بين الرجل والمرأة. والحلول التي يأخذ بها العالم العربي الإسلامي تختلف عن تلك التي تأخذ بها نصوص الأمم المتحدة التي ترفض، مبدئياً، التمييز على أساس الدين أو التمييز بين الرجل والمرأة.

قد يكون للأمور الفقهية الإسلامية المذكورة أعلاه ما يبرر تطبيقها في الماضي، إلا أن استمرار تطبيقها الآن يشكّل خطراً أكيداً على صلابة المجتمع العربي والإسلامي. ويكفي برهاناً على ذلك أن نذكر التصادم الدموي القائم بين الشيعة والسنّة في باكستان، وبين المسلمين والموارنة في لبنان، وبين المسلمين والأقباط في مصر. إن هذا التصادم الدموي يؤدي إلى انتهاك صارخ لحقوق الإنسان: من قتل وجرح وتعدٍّ على الأموال وغصب للأعراض وتشريد وآلام تفوق كل تصور. لذا يجب البدء جدياً بالبحث عن دواء لهذا الداء من خلال النقاش المسؤول في العالم العربي الإسلامي. ولكن لكي يتحقق ذلك يجب قبل كل شيء تحقيق الحرية الفكرية وحرية إبداء الرأي للمفكرين والباحثين ـ وهذا مع الأسف هو

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٧٧ ـ ٦٨٣، على سبيل المثال، تشترط السعودية والكويت وعمان واليمن الشمالي (قبل الوحدة) الانتماء للإسلام للحصول على جنسيتها.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٨٣ ـ ٦٩٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥.

(٣١) أحمد حمد أحمد، **فقه الجنسيات: دراسة مقارنة في الشريعة والقانون** (طنطا: دار الكتب الجامعية، ١٤٠٦ ـ ١٤٠٧)، ص ٣٥٠.

ما ينقص حالياً - حتى يتم فهم القرآن الكريم والسنة النبوية على حقيقتهما. كما أنه يجب عدم التفريط بالنواحي الاجتماعية.

فكل تغيير يجب أن يكون نتيجة اقتناع وليس كردّة فعل على انتقاد. وفي هذا الخصوص، يجب أن يسمح لغير المسلمين في البلاد الإسلامية والعربية المشاركة بالحوار وأن يفتح لهم، كما لغيرهم، باب الاجتهاد، إذ هم أعضاء في هذا المجتمع الذي يعيشون فيه[٣٢].

على كل حال يجب توحيد القوانين والنظم القضائية الطائفية[٣٣]، في البلاد العربية والإسلامية، مع التأكيد على حقوق وواجبات متساوية لجميع المواطنين، دون تمييز بين الأديان. وإذا كانت هذه القوانين والنظم القضائية المتفرقة تُعدّ سابقاً تعبيراً عن التسامح الإسلامي، تجاه الطوائف الدينية المختلفة، فإنها، اليوم، تهدد كيان المجتمع ووحدته على جميع الصعد[٣٤].

ج - بخصوص قسوة القانون الجنائي الإسلامي لا بد من ملاحظتين تجاه الدول العربية والإسلامية وتجاه الغرب.

لقد قام النميري في أيلول/سبتمبر ١٩٨٢ بإصدار القوانين وتطبيق عقوبات الشريعة الإسلامية (قطع الأيدي والأرجل. . . الخ)، بل شجعته بعض البلدان العربية[٣٥] على إعدام المفكر محمود محمد طه شنقاً في ١٨ كانون الثاني/يناير

---

(٣٢) لقد أبديت عدداً من الاقتراحات في هذا المجال في: Sami Awad Aldeeb Abu Sahlieh, «Unification des droits arabes et ses contraintes,» dans: *Conflits et harmonisation: Mélanges en l'honneur d'Alfred E. von Overbeck* (Fribourg: Editions universitaires, 1990), pp. 177-204.

(٣٣) في العراق على سبيل المثال ١٧ طائفة غير مسلمة معترف بها رسمياً. انظر: *Official Gazette,* vol. 25, no. 38 (1982), p. 7.

(٣٤) لقد شدّد ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) على أهمية العصبية في المجتمع. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٢٢٥ - ٢٢٦. وهذا يتحقق بدمج الطوائف الدينية المختلفة. وقد سبق لابن المقفع (٧٢١ - ٧٥٧) أن اقترح توحيد القوانين في رسالة الصحابة المشهورة. انظر: Sami Awad Aldeeb Abu Sahlieh, *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique: Cas de l'Egypte: Non-musulmans en pays d'Islam* (Fribourg: Editions universitaires, 1979), p. 90.

ويقوم الآن مجلس وزراء العدل العرب بإعداد قوانين موحدة للأقطار العربية، غير أن مشروع الأحوال الشخصية الذي أعده هذا المجلس ما زال يميز بين المسلم وغير المسلم. انظر: Abu Sahlieh, «Unification des droits arabes et ses contraintes».

(٣٥) فتحت القوانين الخاصة بالبنوك التي أصدرها النميري الباب واسعاً أمام النشاطات المثمرة للإخوان المسلمين. وكان لهم صلة برؤوس الأموال السعودية المستثمرة في السودان منذ ١٩٧٩ بوساطة بنك فيصل الإسلامي. ففتحوا بنوكاً جديدة أخرى كثيرة خاصة بتمويل عمليات المضاربة التجارية، وبالتحديد تلك المرتبطة بتجارة الحبوب. ورغم أن الفقر كان ينتشر في السودان، لم يتورّع الإخوان =

١٩٨٥ الذي اعتبر مرتداً بسبب أفكاره(٣٦). فكانت، نتيجة ذلك التطبيق، وجود عدد كبير في السودان من المعاقين من دون أيد، أو أرجل. علماً أن السودان بلد يتفشّى فيه الفقر، إضافة إلى الحروب الأهلية، وأنه وبحسب الشريعة الإسلامية كان من الممكن وقف تطبيق العقوبات الإسلامية بخصوص بعض الجرائم في زمن المجاعة(٣٧). وهذا النميري بالذات لم يمنعه ادعاؤه تطبيق الشريعة الإسلامية من التعاون مع الأمريكيين والإسرائيليين لتهريب مجموعات الفلاشة الاثيوبيين إلى فلسطين عبر أراضيه(٣٨). وبينما كانت أيدي وأرجل الفقراء من الشعب السوداني تقطع، تطبيقاً لحد السرقة، كان أغنياء ومسؤولو بعض الدول العربية والإسلامية يسرقون الملايين من شعوبهم دون أي خوف على أيديهم وأرجلهم. وهكذا لم تطبّق الشريعة الإسلامية إلا على التعساء من الناس!

وهذا الغرب نفسه الذي احتج، وعلى حق، على تطبيق العقوبات الإسلامية القاسية، لم يتورع عن تصدير العصي إلى إسرائيل، كما فعلت ألمانيا الغربية، لكسر أعضاء الفلسطينيين وتهشيم أجسادهم. فقد كانت الأرض المحتلة، من قبل إسرائيل، معمل تجارب لهذه العصي(٣٩). كما أن سويسرا، لم يمنعها حيادها من

المسلمون عن احتكار الحبوب وتخزينها على مستويات واسعة لتحقيق أرباح طائلة ببيعها عند ارتفاع الأسعار. وبخصوص بنك فيصل الإسلامي، فإنه قد حقق ١٠٠ بالمئة أرباحاً من أول سنة عمل، بسبب إعفائه من الرسوم. انظر: Marc Lavergne, dir., *Le Soudan contemporain: De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*, hommes et sociétés (Paris: Karthala; Amman: CERMOC, 1989), pp. 369-370.

(٣٦) لقد شنق محمود محمد طه عن عمر يناهز ال ٧٦ سنة؛ وكان يعرف تحت اسم غاندي الافريقي. وهو مؤسس جماعة الاخوان الجمهوريين. وكان مجلس رابطة العالم الإسلامي، الذي مركزه في مكة المكرمة، قد طالب برأسه عام ١٩٧٤. وعند شنقه، رفعت هذه الهيئة تهانيها إلى النميري وفق ما نشرت هيئة الأخبار السودانية في ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥. انظر: Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, «Soudan: La Mort d'un hérétique,» *Revue choisir* (Genève), no. 304 (avril 1985), pp. 30-31.

(٣٧) محمد أبو الحسن، **أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية** (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٧)، ص ٢٧٦.

(٣٨) انظر حكم المحكمة السودانية العليا بتاريخ ١٥ نيسان/ابريل ١٩٨٦ منشوراً في: هنري رياض، **أشهر المحاكمات السياسية في السودان** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧)، ص ٥٦ ـ ١٠٥.

(٣٩) لقد أوجدت ألمانيا سلاحاً جديداً يقوم الجيش الإسرائيلي حالياً بتجربته، على ما ذكرت جريدة *La Presse* (18 avril 1989) **على هشمار** حديثاً. إنه عصا مصنوعة من البلاستيك الصلب تستخدم كمصباح عندما يزوّد طرفها بمنتفخ (الجزء الزجاجي من المصباح الكهربائي). وقد جرى تلحيم قطعة فولاذية بصورة عمودية في طرف العصا تسمح باستخدامها كمطرقة لتحطيم زجاج السيارات والمنازل. هذا السلاح الجديد هو برسم استخدام الجيش الإسرائيلي في الأراضي المحتلة.
Jerusalem (Palestine Committee for NGO's), no. 47 (April 1989), p. 29.

إرسال أسلحة لتجرّب في إسرائيل، وسبب إرسال هذه الأسلحة السويسرية إلى إسرائيل هو أن القانون السويسري يحظر تجريب الأسلحة الحية على الأرض السويسرية، خلال وقت السلم[٤٠].

٢ ـ الانتقادات ذات الطابع السياسي

إن الأخبار السويسرية اليومية مليئة بالأحداث التي يتعرّض فيها العالم العربي والإسلامي، لا بل والدين الإسلامي أيضاً، إلى انتقادات تتهمه بانتهاك حقوق الإنسان. وهنا، تستعمل حقوق الإنسان، أكثر من أي مكان آخر، وسيلة سياسية بدلاً من أن تكون أداة لاحترام هذه الحقوق. وإليكم بعض من تلك الأحداث:

أ ـ كتاب سلمان رشدي

(١) لقد أثار كتاب سلمان رشدي **الآيات الشيطانية** جدلاً حاداً ضد الإسلام والعالم العربي والإسلامي. وعلى أثره قطعت إيران علاقاتها الدبلوماسية مع بريطانيا، في ٧ آذار/مارس ١٩٨٩، لأنها لم تحظر تداول هذا الكتاب بعد فتوى الإمام الخميني بقتل مؤلفه.

عند نشر هذه الفتوى، صرّح فيديركو مايور (Federico Mayor)، سكرتير عام اليونسكو: «تحزن اليونسكو، كبيت للحرية، كلما تنكّر أحد لحق أساسي من حقوق الفرد كحق إبداء رأيه. وتحس، كبيت للإبداع، بانتقاص، كلما حُكم على مخيلة إنسان ما بالسكوت. وتتألم، كبيت للسلام، عندما تعصف ريح العنف. إنه من واجب كل واحد احترام دين الآخرين، كما أنه من واجب كل واحد أن يحترم حرية الآخرين في إبداء رأيهم ومهما كانت الإهانة، فإن الدعوة إلى العنف مرفوضة، أيّاً كان مصدرها»[٤١].

ونتيجة ذلك، اقترحت اللجنة الوطنية السويسرية، لدى اليونسكو، توزيع كتاب سلمان رشدي دولياً «كرد فعل على التعدّي المغضب للإمام الخميني على حقوق الإنسان الأساسية»[٤٢].

---

(٤٠) *Beobachter* (Zürich) (23 November 1990), p. 28.

(٤١) «Déclaration faite à Paris le 20 février 1989,» *Revue de presse* (Office de l'information du public) (21 février 1989).

(٤٢) Communiqué de presse du 25 février 1989 de la commission nationale suisse pour l'UNESCO.

وإذا كنا لا نوافق الإمام الخميني على فتواه، لأننا من المعارضين لعقوبة الإعدام، فإننا ـ بالمقابل ـ نشير إلى أن احترام حرية إبداء الرأي، في خضم تلك الحملات الإعلامية المسعورة الهادفة إلى احتكار الرأي العام العالمي، وليس محبة بالحقيقة، قد طغى ـ وبشكل مفضوح ـ على احترام المعتقدات الدينية. فلا رجال السياسة ولا أصحاب الفكر أخذوا بعين الاعتبار أن هذا الكتاب يهين ـ علناً ـ الآخرين في أقدس معتقداتهم وأسماها. ولا حاجة للتذكير أن المادة ٢٦١ من القانون الجزائي السويسري، على سبيل المثال، تعاقب على هذا الجرم.

إن الجدل حول كتاب سلمان رشدي لا يمكن فهمه إذا ما أهمل الجانب السياسي منه[٤٣]، فهناك قوى خفية تحاول دوماً التعدي على العالم العربي والإسلامي والانتقاص منهما أمام الرأي العام العالمي، لأسباب ألا وهي خدمة مصالحها. ومهما كان الغرض من وراء نشر هذا الكتاب وتوزيعه، فإنه لم يكن يخفى على ناشريه أنه سيثير غضب المسلمين. ولنفرض جدلاً أنهم لم يتوقعوا مسبقاً ردة الفعل هذه، فإن وقوعها وحدوث حالات موت بسبب هذا الكتاب[٤٤] كان كافياً لسحبه من الأسواق.

(٢) إن مبدأ حرية الرأي الذي استندت إليه اللجنة الوطنية السويسرية لدى اليونسكو في قرارها ذاك، هل طبّق على الجميع؟ فلنذكر، على سبيل المثال، أن سويسرا منعت كتاب **بروتوكولات حكماء صهيون**[٤٥] وهو حالياً في «الخزانة الجهنمية» التابعة لمكتبة المقاطعة العامة في لوزان[٤٦].

---

(٤٣) لقد نشرت الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب في عام ١٩٨٩ بمساعدة من وزارة الثقافة والاتصالات التي يترأسها الوزير جاك لانغ. وبعد فتوى الإمام الخميني بقتل مؤلف الكتاب مقابل مبلغ من المال، صرح كبير رجال الصحافة الانكليزية روبرت ماكسويل أنه مستعد لدفع مبلغ ستة ملايين ليرة استرلينية لمن «يمدن نمر طهران، الحيوان البربري». *24 heures* (Lausanne), 20/2/1989. ونشير أيضاً إلى أن السفير السويسري لدى اليونسكو هو السيد فرنسوا نورمان. وبهذا الصدد، نتساءل إن كان لانتماء تلك الشخصيات الثلاث إلى اليهودية ثمة دور في تحديد مواقفهم من قضية سلمان رشدي.

(٤٤) كما كان في الهند وباكستان.

(٤٥) منع هذا الكتاب المختلق في سويسرا، بناءً على قرار محكمة في مدينة بيرن العاصمة السويسرية، بتاريخ ١٤ أيار/مايو ١٩٣٥. انظر بخصوص هذا الحكم: Norman Rufus Colin Cohn, *Histoire d'un mythe, la conspiration juive et les protocoles des sages de Sion*, traduit de l'anglais par Léon Poliakov, la suite des temps (Paris: Gallimard, 1967), pp. 214-229.

(٤٦) انظر الكتاب رقم ١٦٢٨٠٦ و١٦٦٥٩٧ في النظام المكتبي Sibil الذي تتبعه هذه المكتبة. في معرض الكتاب، في جنيف، ما بين ١١ و١٥ أيار/مايو ١٩٨٨، قام البوليس السويسري بمصادرة هذا الكتاب الذي كان يبيعه الجناح الإيراني في المعرض. الخزانة الجهنمية: خزانة كتب محرّمة لما فيها من مؤلفات خطرة المضمون.

ولنذكر أيضاً أن اللجنة العليا للاجئين قد أتلفت عدداً من أعداد مجلتها لشهر كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨ المعنونة «Réfugiés»، والتي كان قد طُبع منها ٣٠٠٠٠ نسخة بالفرنسية و٩٠٠٠٠ نسخة بالانكليزية، وذلك لأنها كانت تبحث في وضع اللاجئين في ألمانيا الغربية. فقد اعتبر نشر هذا العدد مضراً بمصالح هذه المنظمة، بينما كان رئيسها يستعد لزيارة ألمانيا الغربية التي تعدّ من كبار ممولي المنظمة[٤٧].

ولنكتف بهذا القدر من الأمثلة عن الحد من حرية إبداء الرأي في العالم الغربي[٤٨].

ب ـ الرهائن الغربيون

لا يشك أحد أن احتجاز أفراد رهائن هو عملٌ منافٍ للكرامة الإنسانية، وانتهاك حقوق الإنسان، ولكن المشكلة تكمن في تمييز «الرهينة» ممن هو «غير رهينة».

أقام الغرب الدنيا وأقعدها، وهو على حق، بسبب احتجاز أفراد غربيين رهائن في لبنان. ومنذ ذلك الحين ووسائل الإعلام الغربية تذكرنا باستمرار بأمرهم. ولكن المسؤولين الغربيين يستغربون تمام الاستغراب عندما نطرح عليهم السؤال التالي: كيف تستنكرون خطف بضعة من مواطنيكم في لبنان، بينما في الوقت ذاته، تتغاضون عن أكثر من ١٥ ألف رهينة بين أيديكم؟ ومن هؤلاء الرهائن؟ يجيبون مباشرة. وتكون دهشتهم أكبر، إن لم يتهموك باللاعقلانية واللامنطقية، عندما تقول لهم: إنهم الفلسطينيون في السجون الإسرائيلية المشادة بتمويل منكم، والذي لولاه لما وجدت، لا هذه السجون، ولا تلك الآلة العسكرية المدمِّرة ولا حتى دولة إسرائيل ذاتها!

هذا دليل آخر أن الغرب غير موضوعي، بل هو ذو فكر انتقائي في ما يتعلق بحقوق الإنسان. فبينما يتهم ليبيا بالإرهاب بحجة ادعائه أنها تموله، فإنه يرفض قطعياً أن يُتهم بالإرهاب لتمويله كاملاً الإرهاب الإسرائيلي اليومي ضد الفلسطينيين.

ج ـ الأسرى الغربيون في أيدي العراقيين

في حرب الخليج قام العراق بعرض طيارين غربيين على شاشة التلفزيون.

---

(٤٧) هذه المعلومات حصلنا عليها هاتفياً من اللجنة المذكورة في مقرها في جنيف في ٩ نيسان/ ابريل ١٩٩١.

(٤٨) انظر في هذا الخصوص مجلة *Index on Censorship* المنشورة في لندن.

فاتهمه السياسيون ورجال الصحافة الغربيون بانتهاك اتفاقيات جنيف. ودُعي مندوبو هيئة الصليب الأحمر الدولي لإبداء شهاداتهم لإثبات دعوى الغرب.

وما إن انتهت الحرب حتى قام الغرب بعرض أسرى عراقيين بالصورة نفسها التي عرض بها العراق الأسرى الغربيين. وقد طلب من هؤلاء الأسرى بانتقاد حكومتهم، وهذا انتهاك لاتفاقات جنيف. ولم نسمع لا من السياسيين ولا من الصحفيين الغربيين أي نقد لهذا العمل.

د ـ جرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب

لنترك جانباً موضوع مسؤولية الغرب عن التصرفات الإسرائيلية اليومية ضد الفلسطينيين والتي هي، في واقع الأمر، جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب بحسب معاهدات جنيف[٤٩]، وذلك لأن الغرب يرفض الخوض في هذا المجال.

ولنتكلم الآن في موضوع اتهام الغرب للعراق باقترافه مثل تلك الجرائم. فقد اتفقت المجموعة الأوروبية في ١٥ نيسان/ابريل ١٩٩١ على محاكمة الرئيس العراقي بسبب اقترافه جرائم حرب، وذلك تطبيقاً لمعاهدة الأمم المتحدة لعام ١٩٤٨ الخاصة بجرائم إبادة الجنس البشري. وقد قدّم هذا الاقتراح وزير الخارجية الألماني هانس ديتريش غينشر (Hans Dietrich Genscher). أما الوزير البلجيكي مارك ايسكنز (Marc Eyskens) فقد اعتبر أن الرئيس العراقي مسؤول عن وضع الأكراد، ولذا يمكن محاكمته لمحاولة إبادتهم[٥٠].

إن هذا الموقف من المجموعة الأوروبية قد يضع حدّاً لخروج المسؤولين السياسيين على القانون، وبالتالي لا بُدّ من محاكمتهم على أعمالهم. وهنا مشكلة تطرح نفسها: هل سنحاكم كل مسؤول سياسي منهم أم سنحاكم البعض دون البعض الآخر؟ وفي هذه الحالة، ما مصير المبدأ القائل بالتساوي أمام القانون؟ فالكل يعلم جيداً أنه لم يحاكم أبداً منتصر في حرب على أية جريمة اقترفها. والكل يعلم أيضاً أن المسؤولين السياسيين الغربيين ليسوا أقل مسؤولية من النظام العراقي

---

(٤٩) المادة (٨٥) من البروتوكول الإضافي لمعاهدات جنيف، تعتبر جرائم حرب مجموعة من الأعمال التي تخرق معاهدات جنيف، وهذه الأعمال تقترفها إسرائيل مراراً، مما أكدته أكثر من مرة قرارات الأمم المتحدة. كما أن القرار ٤١/ ١٦٢ المؤرخ في ٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦ الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة اعتبر اتفاقات التعاون الاستراتيجي بين الولايات المتحدة وإسرائيل واستمرار تدفق المعدات العسكرية الأمريكية الحديثة على الدولة العبرية مشجعاً لها لكي تستمر في سياسة القمع والتوسع.

(٥٠) *Le Monde*, 17/4/1991, et *International Herald Tribune*, 16/4/1991.

عن مصيبة الأكراد. فهذا هانس ديتريش غينشر وزير في دولة صدّرت قبل أزمة الخليج وخلالها وبعدها الأسلحة الكيماوية إلى العراق. فهل سيحكم على عودة المسؤولين الغربيين لاقترافهم جرائم حرب، أو لمشاركتهم في اقتراف تلك الجرائم؟[٥١].

ولنذكر هنا أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، تطبيقاً لقرارها رقم ١٩٩١/٦٧ المؤرخ ٦ آذار/مارس ١٩٩١، قامت بتعيين الاستاذ الجامعي السويسري فالتير كيلين (Walter Kälin)، مقرراً خاصاً، لتقصّي الحقائق، عن حالات انتهاك حقوق الإنسان، في الكويت، خلال احتلال العراق له[٥٢]. وبحسب مصادر موثوق بها، رفض الممثلون الغربيون لدى اللجنة المذكورة في اجتماع مغلق لهم، في نهاية شهر شباط/فبراير من هذا العام، طلب العراقيين بأن تشمل أيضاً هذه التحقيقات الانتهاكات الحالية لحقوق الإنسان بعد خروجهم منها. وهكذا ترى، مرة أخرى، كيف أن حقوق الإنسان، بحسب منظار الغرب، لا قيمة لها إلاّ إذا كانت في خدمة مصالحه.

رابعاً: انتهاكات حقوق الإنسان التي يسكت الغرب عنها

١ ـ إن المشاكل التي تم عرضها والتي يثيرها الغرب مهمة. ولكن على المثقفين العرب والمسلمين ألاّ يتجاهلوا أن هناك انتهاكات أهم وأخطر تتم في بلادهم ويسكت عنها الغرب لأن له ضلعاً فيها وهو يخاف، إن فضحها، أن يعرّض مصالحه، وخاصة المادية، إلى الخطر.

وكما سنرى، فإن هذه الانتهاكات لحقوق الإنسان في الدول العربية والإسلامية صادرة عن ساستها الذين هم، في أكثر الأحيان، مختارون ومثبّتون في الحكم من قبل الغرب خدمة لمصالحه. وهذا هو أكثر ما يعاب على الغرب بالنسبة إلى احترام حقوق الإنسان. إن تصرف الغرب هذا هو امتداد لنظرته التمييزية الانتقائية، في مجال حقوق الإنسان، التي تم شرحها سابقاً.

صحيح أن هناك كتاباً غربيين ينتقدون تصرفات الساسة العرب والمسلمين. وهذا ما قام به فعلاً الكاتب الفرنسي جيل بيرّو (Gilles Perrault) في كتابه **صديقنا**

---

(٥١) إنه من المشرف أن تقوم شخصية أمريكية مثل وزير العدل السابق بتكوين لجنة للتحقيق في جرائم الحرب التي اقترفتها جيوش دول التحالف. فهو يتهمها بالتعمّد بقذف القنابل على المدنيين.

(٥٢) *Le Monde:* 31/3/1991, et 1/4/1991.

24 heures, 4/6/1991.

الملك *(Notre ami le Roi)* الذي صدر في باريس عام ١٩٩٠، والذي احتج فيه الكاتب على انتهاكات حقوق الإنسان في المغرب. ولكن سرعان ما استعملت القوى السياسية الفرنسية هذا الكتاب أداة لإجبار ملك المغرب على الاشتراك في جيوش التحالف ضد العراق، رغم رفض شعبه. وعندما انتقد مؤلف الكتاب الحرب في الخليج وطالب الجنود الفرنسيين بالهروب من الجندية، هددته هذه القوى السياسية ذاتها بتقديمه إلى المحاكمة بتهمة الخيانة العظمى(٥٣).

وهذا ما يقودنا إلى موضوع آخر هو أمر إبعاد السلطات الفرنسية، في ٢٠ حزيران/يونيو ١٩٩١، الكاتب المغربي عبد المؤمن ديوري، إلى الغابون *(Gabon)* بعد أن كان قد لجأ إلى فرنسا، ليعيش فيها، على اثر الحكم عليه بالإعدام في المغرب عام ١٩٦٤، بتهمة التآمر لقلب نظام الملك الحسن الثاني. وإبعاد الحكومة الفرنسية لهذا المفكر تم، على ما يبدو، بعد أن فشلت مخابراتها السرية بإقناعه كي يعدل عن نشر كتابه **من يملك المغرب** *(A qui appartient le Maroc)* الذي يحصي فيه ممتلكات ملك المغرب. وبحسب أقرباء المؤلف، فإن فرنسا تحاول، بإبعاده، التقرب من ملك المغرب بعد الضجة التي أحدثها كتاب جيل بيرّو، المذكور آنفاً. ولفرنسا، كما جاء في افتتاحية جريدة **لوموند** *(Le Monde)* مصالح مهمة في المغرب باعتبارها الشريك المستفيد الأول منه ويعيش فيه ٣٠٠٠٠ فرنسي، وهذا ما ساهم في قرار الإبعاد(٥٤).

٢ ـ إن الحقوق الاقتصادية هي جزء من حقوق الإنسان. ولكل شخص الحق في الاستفادة من ثروات بلاده(٥٥). ولكن، عندما يقوم ساسة الدول العربية والإسلامية بوضع أموالهم في البنوك الغربية لاستثمارها هناك، بدلاً من استثمارها في بلادهم(٥٦)، إضافة إلى المليارات التي أعطوها للغرب في حرب

---

(٥٣) *Le Monde*: 26, 27 et 28/1/1991.

(٥٤) *Le Monde*: 23/6/1991, et 24/6/1991.

(٥٥) تقول الفقرة الأولى من المادة السابعة من إعلان الأمم المتحدة حول التقدم والإنماء في الميدان الاجتماعي الصادر بقرار من الجمعية العامة في ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩: «يمثل الازدياد السريع في الدخل القومي والثروة وتوزيعهما العادل بين جميع أفراد المجتمع قاعدة كل تقدم اجتماعي ويجب أن يكونا بالتالي، في طليعة اهتمامات كل دولة وحكومة».

(٥٦) يقدّر خبراء عرب حجم الاستثمارات العربية في الغرب عام ١٩٨٤ بـ (٣٣٣) ألف مليون دولار، منها ٥٧ بالمئة في تركيا وبريطانيا، والباقي في أربع دول، هي: فرنسا وألمانيا وإيطاليا واليابان. بينما لم يحظ الاستثمار في الأقطار العربية بأكثر من (١٥) مليون دولار. ويقول حجازي إدريس بأن هذا الاستثمار في الغرب هو أكبر عار ارتكبه العرب بحق أنفسهم. وعلى رأي هؤلاء الخبراء، فإن الأقطار العربية لا يمكنها سحب استثماراتها بحرية، لا بل ان هذه الاستثمارات يمكن تجميدها جميعها في أي وقت=

الخليج(٥٧)، فإنهم يساهمون في جعل الدول الغنية أكثر غنى، والدول الفقيرة أكثر فقراً، منتهكين بتصرفهم هذا، حقوق مواطنيهم الأساسية.

إن هؤلاء الساسة يصرفون الملايين في أماكن الدعارة والملاهي في أوروبا. فقد قام أحدهم، على سبيل المثال، بصرف ستة ملايين دولار في ليلة واحدة وهو يلعب ويسكر حتى الصبح في كازينو مونتي كارلو (Monte Carlo)(٥٨)، رغم أن الخمر والقمار ممنوعين في القرآن الكريم، ويُعاقب عليهما القانون في بلده. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا المسؤول نفسه يملك في أوروبا قصوراً كلفت الملايين من الدولارات(٥٩) مع أنه لا يسكنها إلا بضعة أيام في السنة. كما أنه يستعمل في تنقلاته طائرة صُنعت خصيصاً له، يبلغ ثمنها ١٥٠ مليون دولار، وهي مجهزة بحمام سباحة، يشبه حمامات القصر «سونا»، وبها غرفة عمليات طبية، وحنفياتها ومقابض أبوابها من الذهب(٦٠). أليس من الأفضل أن يفكّر، هو وأمثاله في العائلات الفقيرة المصرية التي تعيش في المقابر لعدم توفر مسكن لها؟ ولماذا لا يحاول الغرب فضح هذه الانتهاكات السافرة لحقوق الإنسان؟

٣ ـ الحق في العمل وتكوين نقابات هو جزء من حقوق الإنسان(٦١). وعن سؤال طرحه قانونيون غربيون بخصوص منع النقابات في السعودية، أجاب علماء هذا البلد بأن الإسلام يؤمن حقوق العمال دون حاجة لنقابات(٦٢). وهذا الموقف السعودي هو السبب في أن الوثائق الإسلامية لحقوق الإنسان، التي صيغت بوحي

= من قبل الغرب كما حدث مع الأموال الإيرانية والليبية. انظر: **الثورة الإسلامية**، العدد ٧٥ (حزيران/ يونيو ١٩٨٦)، ص ٣٧. وقد تحقّقت هذه الرؤية ضد الأموال العراقية بعد غزوه الكويت في ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠ إذ حجزت كل البنوك الغربية ممتلكاته.

(٥٧) على سبيل المثال، حصلت أمريكا على ١١,٠٨ مليار دولار من الكويت، و٨,١٩ مليار دولار (بالإضافة إلى وعد بمبلغ ٣,٥٦ مليار دولار تدفع قبل نهاية شهر حزيران/ يونيو ١٩٩١) من السعودية، و٣,٨٧ مليار دولار من الإمارات، إضافة إلى الهبات العينية من نفط وأطعمة وغيرها. انظر: *International Herald Tribune*, 12/6/1991, p. 12.

(٥٨) مجلة: *Time*, 19/10/1974 وقد ذكرها: عبد الرحمن ناصر الشمراني، **مملكة الفضائح: أسرار القصور الملكية السعودية** (بيروت: دار الإنسان، [د.ت.])، ج ١، ص ١٩٣ ـ ١٩٥. انظر أيضاً: **الثورة الإسلامية**، العدد ٧٩ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٦)، ص ٦٤.

(٥٩) الشمراني، المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٦٠) نهد القحطاني، **اليماني وآل سعود: نفط وفضائح** (لندن: دار، الصفا، ١٩٨٨)، ص ٢٤٠.

(٦١) انظر خاصة المادة (٢٣) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(٦٢) *Colloques sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam entre juristes de l'arabie séoudite et éminents juristes et intellectuels européens*, pp. 10 et 32.

من السعودية، لم تذكر حق تكوين النقابات والانضمام إليها. وفي الواقع، فإن منع النقابات في هذا البلد هو نتيجة سياسة الأرامكو. ففي خريف ١٩٥٣، تم قمع الحركة العمالية، بصورة وحشية، ودخلت قوات أمريكية السعودية لتعزيز قوى الأمن الداخلي. وبتعليمات من قيادة أرامكو، حُملت جثة العامل، الذي قتل أثناء الإضرابات، إلى جميع أماكن سكن عمال أرامكو لتخويفهم. وحظر الملك سعود بمرسوم خاص، تأسيس النقابات وأي نشاط سياسي في البلاد(٦٣). والسؤال الآن، لماذا لا يحتج الغرب ضد انتهاك حقوق الإنسان في هذا المجال؟ والجواب بسيط: لأن في مصلحة الغرب مصادرة هذه الحقوق في هذا البلد.

٤ ـ الحق في العناية الطبية هو حق من حقوق الإنسان(٦٤). ولكن تأمين هذا الحق في العالم العربي والإسلامي ما زال أمراً بعيد المنال. ورغم ذلك، فإن ساسة هذه الدول يدفعون المبالغ الطائلة لتمويل أجنحة مستشفيات ومختبرات في الدول الغربية، لا بل ان بعضهم يدفعون تكاليف معالجة بعض المرضى من الأطفال الأمريكيين(٦٥)، بينما عدد الأطفال المرضى المحتاجين إلى علاج في العالم العربي والإسلامي يفوق التخيل.

٥ ـ تتحدث الدول العربية والإسلامية عن تضامنها مع بعضها البعض. ولكن هذا لم يمنع هذه الدول من انتهاج سياسات حمقاء تثبت عكس ما تقول. فمثلاً اشترت وزارة الصناعة السعودية عدداً من أشجار النخيل من الولايات المتحدة لتزيين الساحة الأمامية لمركز «أبحاث الجودة» في الدمام، وكلفت النخلة الواحدة ٢٠٠٠ دولار، علماً أنها لا تكلف محلياً أكثر من ٥٠ دولاراً للنخلة الواحدة(٦٦)، بالإضافة إلى كون الدول العربية مليئة بالنخيل. والمضحك المبكي أن منتجات دول شمال افريقيا، لكي تعبر من دولة إلى أخرى، يجب أن يتم ذلك من خلال الأراضي الفرنسية. كما أن الغرب، على سبيل المثال، يشتري نفطه من السعودية، بينما كان بإمكانه أن يشتريه من الجزائر البلد المجاور له. هذا بالنسبة إلى البضائع، وأما بالنسبة إلى الأشخاص، فقد كان على العامل المصري أن ينتقل

---

(٦٣) أ. ي. باكوفليف، **السعودية والغرب**، ترجمة محمد المصري (بيروت: الحقيقة برس، ١٩٧٩)، ص ٤٣.

(٦٤) انظر خاصة المادة (٢٥) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(٦٥) القحطاني، **اليماني وآل سعود: نفط وفضائح**، ص ١١٥.

(٦٦) **الثورة الإسلامية**، العدد ٧٩ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦)، ص ١٨.

إلى جزيرة مالطة قبل أن يصل إلى ليبيا للعمل فيها، بسبب القيود التي كانت مفروضة على تنقل الأشخاص بين البلدين الشقيقين[٦٧].

٦ ـ إن الدول العربية والإسلامية تؤكد دوماً على حق كل شعب في تقرير مصيره[٦٨]، وعلى مبدأ عدم الانحياز. ولكن، في الواقع، تعطي هذه الدول الغرب قواعد عسكرية لخدمة مصالحه. والأخطر في الموضوع حالياً هو وجود مثل تلك القواعد الأمريكية والبريطانية في البلدان العربية الخليجية[٦٩]، وخاصة في الجزيرة العربية، المهد التاريخي للعرب والإسلام. وقد وُقع اتفاق سري، عام ١٩٦٢، بين الملك فيصل والرئيس كينيدي وُضعت السعودية بموجبه تحت الحماية الأمريكية المباشرة[٧٠]. وهناك أيضاً أخبار تؤكد أن السعودية أصبحت مقبرة للنفايات الذرية الأمريكية[٧١].

والكل يذكر أنه عندما أعلنت السعودية، في أزمة الخليج، عن استعدادها لمناقشة أمر الحدود بين العراق والكويت، تدخلت أمريكا وضغطت عليها لكي تتراجع عن موقفها هذا[٧٢]. وأمام وجود القواعد العسكرية الأمريكية على أرضها، أجبرت السعودية فعلاً عن التراجع. وهذا ما أعطى قوات التحالف، تحت قيادة أمريكا، تبريراً لمهاجمة العراق، مما أدى إلى سقوط آلاف القتلى والجرحى، إضافة إلى الصفوف الهائلة من اللاجئين واليتامى. وهكذا، فقدت السعودية، مثل غيرها من بلاد المنطقة، سيادتها على ترابها وأصبحت شريكة مباشرة في انتهاك الغرب حقوق الإنسان العربي في هذه المنطقة من العالم.

٧ ـ تتفاخر البلدان العربية بتضامنها مع دول العالم الثالث. وها هو

---

(٦٧) لقد لاحظت هذا الأمر بعيني في شباط/ فبراير ١٩٨٣.

(٦٨) جاء هذا الحق في المادة الأولى من كل من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. وقد تم إدخال هذا الحق في هذين العهدين بسبب إصرار دول العالم الثالث ومن بينها الدول العربية.

(٦٩) نذكر هنا القواعد الآتية: في عُمان: مصيره (أمريكية)، خصب (أمريكية)، جزيرة أم الغنم (أمريكية)، صلاله (بريطانية)، ثمريت (بريطانية)، بيت الفلج (بريطانية)، وفي البحرين: الجفير (أمريكية)، وفي السعودية: الظهران (أمريكية)، السفانية (أمريكية)، حفر الباطن (أمريكية)، تبوك (أمريكية). انظر التفاصيل في: **الثورة الإسلامية**، العدد ٨٤ (آذار/مارس ١٩٨٧)، ص ٢٠ ـ ٢٢؛ وانظر أيضاً: حسين موسى، **الاتفاقيات المعقودة بين الولايات المتحدة ودول مجلس التعاون** (بيروت: الحقيقة برس، ١٩٨٧).

(٧٠) عبد الرحمن ناصر الشمراني، **فيصل القاتل والمقتول** (بيروت: دار الإنسان، ١٩٨٨)، ص ٢٦٧.

(٧١) **الثورة الإسلامية**، العدد ٨٠ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦)، ص ٦٣.

(٧٢) *International Herald Tribune:* 23, 24, 27 et 28/10/1990.

الإسرائيلي، بنيامين نتنياهو، يعلن أمام الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٦ أن الكويت والسعودية تصدران، سنوياً، لنظام بريتوريا العنصري، في جنوب افريقيا، نفطاً بمبلغ مليار ونصف من الدولارات، رغم الحظر الذي فرضته الأمم المتحدة على هذا البلد[٧٣]. ومن المهم بمكان معرفة إن كانت هذه الصفقات قد حصلت بمحض إرادة هاتين الدولتين أم بناء على طلب من أمريكا. فالكل يعلم أن السعودية موّلت الكونترا في نيكاراغوا بمبلغ ١٥ مليون دولار بدلاً من الحكومة الأمريكية عندما فشلت هذه الأخيرة في إقناع الكونغرس بضرورة هذا التمويل[٧٤]. وهكذا لعبت السعودية دور الصندوق السري للحكومة الأمريكية.

ولا بد هنا من وقفة عند حرب الخليج: فرئيسة اللجنة العليا للاجئين، تشكو، دائماً، من نقص حاد في التمويل. وقد صرحت علناً، أن مصروف يوم حرب في الخليج كان يكفي لتمويل برنامج إغاثة لمدة سنة كاملة. وهذه المنظمة الدولية تحاول قدر استطاعتها تخفيف آلام ملايين اللاجئين المشردين في العالم، ومن بينهم عدد كبير من العرب والمسلمين. يكفي التفكير في ضحايا الحروب والكوارث الطبيعية، في البلاد العربية والإسلامية، مثل بنغلادش والصومال والسودان. الخ، وبدلاً من المشاركة في تخفيف هذه الآلام، فإن البلدان العربية الخليجية فضّلت إعطاء الغرب ثروات شعوبها حتى يضيف آلاماً إلى آلام، ويزرع الخراب في بلدين عربيين أملاً في أن تعود مصانعه الحربية والمدنية إلى العمل. أضف إلى ذلك، أن الحرب في الخليج، الممولة بالمال العربي والإسلامي، قد أدّت إلى كارثة اقتصادية مدمّرة في دول العالم الثالث الذي تنتمي إليه الدول العربية والإسلامية. ولنذكر هنا، على سبيل المثال، طرد ملايين العمال اليمنيين من السعودية بسبب معارضة اليمن التدخل الأجنبي، وتسفير ملايين آخرين من باكستان، والهند، وبنغلادش بسبب الحرب.

٨ ـ المساواة أمام القانون حق من حقوق الإنسان. وقد كان يقال سابقاً (Princeps legibus solutus)، أي أن الأمير يفلت من القانون. وهذا المبدأ ما زال يعمل به على مستوى واسع في الدول العربية والإسلامية. فهناك ساسة دول عربية وإسلامية يتركون بلادهم مع أفراد عائلاتهم لتعاطي المسكرات وارتكاب كل أنواع

---

(٧٣) **الثورة الإسلامية**، العدد ٨١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ٥٣.

(٧٤) *International Herald Tribune*, 5/2/1986,

نقلاً عن: **الثورة الإسلامية**، العدد ٨٣ (شباط/ فبراير ١٩٨٧)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

الفساد مبددين أموال شعوبهم دون أي وازع وأي حساب(٧٥). وقد تمّ مؤخراً في مصر القبض على ابن أخ أحد هؤلاء الساسة بسبب متاجرته بالمخدرات وحيازة رطلين من الهيروويين. وكتب مراسل صحيفة **نيويورك تايمز** *(New York Times)* في القاهرة أن عقوبة هذا الجرم الإعدام في القانون المصري. وأضاف أن السلطات المصرية كانت تتغاضى سابقاً عن مثل هذه الجرائم، إذا اقترفها ساسة وكبار بلدان الخليج، أو كانت تلجأ إلى الطرق الدبلوماسية لإنهاء عواقبها(٧٦).

والسؤال الآن: ماذا سيكون موقف الغرب إذا ما أُخلي سبيل هذا الجاني دون محاكمة؟ وما هو مصير مبدأ المساواة أمام القانون في هذه الحالة؟

خامساً: قرار الانضمام إلى الأمم المتحدة وانتهاك حقوق الإنسان

١ ـ الأمم المتحدة تحت مجهر النقد

إن النزاعات المسلحة هي السبب الرئيسي لانتهاك حقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي. وفي كل مرة تناقش فيها هذه الحقوق، يُثار جدل حول دور الأمم المتحدة الحقيقي بصفتها منظمة متورطة فعلياً في هذه الحروب.

أ ـ إن هدف الأمم المتحدة، حسب ميثاقها:

ـ إنقاذ «الأجيال المقبلة من ويلات الحرب..».

ـ التأكيد «من جديد على الإيمان بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية».

ـ الأخذ بـ «التسامح» للعيش «معاً في سلام وحسن جوار».

ولتحقيق هذه الأهداف، أنيط بمجلس الأمن التابع للأمم المتحدة مهمة حفظ السلام العالمي. وهذا المجلس مكوّن من خمسة أعضاء دائمين يمثلون الدول العظمى، وعدد آخر من الأعضاء غير الدائمين يلعبون دور زخرفة دون فائدة. وللأعضاء الدائمين وحدهم حق الديمومة وحق النقض (Veto) حيث إن اعتراض واحد منهم يكفي لتعطيل أي قرار وإيقاف سريان مفعوله. والأعضاء الدائمون يمثلون الدول المصدرة الرئيسية للسلاح في العالم. وقد صدّرت ٩٠ بالمئة من

---

(٧٥) هناك عدد كبير من الكتب بالعربية عن هذه الأمور، وقد تمّ ذكر بعضها في ما سبق.

(٧٦) *International Herald Tribune*, 15/4/1991.

مشتريات دول الشرق الأوسط من السلاح بقيمة قدرها ٢٠٠ مليار دولار أمريكي[٧٧] فأصبحت الدنيا «حاميها حراميها»، كما يقول المثل العامي.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الدول الدائمة العضوية لا تشكل إلا جزءاً صغيراً من دول العالم ومن سكانه. وعدد المسلمين، على سبيل المثال، يناهز ٨٥٠ مليون نسمة موجودين في ٤٦ دولة مسلمة أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي. أضف إليهم ٨٠ مليون مسلم في الهند، و٥٠ مليون مسلم في الاتحاد السوفياتي. ولهذا العدد الهائل من المسلمين وزن، في مجلس الأمن، أقل من وزن فرنسا التي لا يضاهي عدد سكانها ٥٥ مليون نسمة. وهكذا أصبح المسلمون تحت رحمة قرارات لا تشارك دولهم في صياغتها ولا تملك حق الاعتراض عليها.

ب ـ لقد أدّت بُنية مجلس الأمن هذه إلى اتخاذه قرارات ومواقف منحازة انتقدتها بشدة أوساط المفكرين العرب والمسلمين، ولكن دون طرح حل جاد لأساس المشكلة التي عرضناها آنفاً.

ـ لقد قررت الأمم المتحدة خلق دولة إسرائيل منتهكة بذلك الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني. ولكن هذه الدولة تجاوزت حدودها واحتلت عام ١٩٦٧ الضفة الغربية، ومرتفعات الجولان وقطاع غزة، منتهكة، كل يوم، حقوق الإنسان في هذه المناطق، دون أن تتمكن الأمم المتحدة من التدخل لوقف هذه الانتهاكات ولإجبار إسرائيل على الخروج مّما احتلته. وعجز الأمم المتحدة هذا يعود ليس فقط إلى تشبث إسرائيل برأيها وتصلبها، وإنما أيضاً إلى موقف أمريكا الداعم لها في كل أعمالها. وهذا الموقف يختلف تماماً عما حدث بعد احتلال الكويت من قبل العراق، حيث اتخذت القرارات بسرعة فائقة ونُفذت بسرعة أكبر وبوسائل لم يسبق لها مثيل في التاريخ البشري. ففي الحالة الأولى احتلال عسكري سُكت عنه، وكأن الإنسان هنا بأعين محتليه إنسان من الدرجة الثانية. وفي الحالة الأخرى احتلال عسكري صوِّت ضده في مجلس الأمن وعمل لإنهائه.

ـ في الحرب العراقية ـ الإيرانية التي استمرت ثماني سنوات، بقيت الأمم المتحدة مكتوفة الأيدي دون عمل أي شيء يذكر لوقف هذه المأساة، رغم قدرتها على ذلك. وهذا التصرف المشبوه، بحسب جون كونراد (John P. Conrad)، «لا يعود إلى أن الأمم المتحدة كانت تنقصها الوسيلة لإنهاء الحرب تطبيقاً لميثاقها... بل لغياب إرادتها في إيقافه. فهناك فئة كانت تعتقد أن مصلحتها السياسية تكمن

---

(٧٧) ورد ذكر الـ AFP في: *24 heures*, 30/5/1991, p. 7.

في استمرار حرب الإبادة بين الطرفين. وفئة كانت ترى فيها مناسبة لبيع الأسلحة إلى الطرفين... وفئة ثالثة كانت غير مكترثة بما يحدث وغير مبالية»[٧٨]، والأهم من ذلك أن الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن لم يقوموا بما يمليه عليهم واجبهم في حفظ الأمن والسلام الدوليين...

ـ بعد احتلال العراق الكويت، قامت الأمم المتحدة، بضغط لم يسبق له مثيل من قِبل الولايات المتحدة، باتخاذ قرار يجيز الحل العسكري رغم أن ميثاقها يفرض عليها أولاً البحث عن الحل السياسي. فقد استعملت الأمم المتحدة وسيلة لإعلان الحرب على العراق، فكانت السبب في جبال من القتلى، وصفوف ضخمة من اليتامى والأرامل والجرحى وفي تدمير الاقتصاد والبيئة في منطقة الخليج. وهكذا انتهكت الأمم المتحدة واجبها في احترام حقوق الإنسان.

يقول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق». إن ما سبق شرحه يبرهن أن الأمم المتحدة تعتبر الناس درجات: فمنهم من له حق، ومنهم من لا حق له. وهذا ليس إلا امتداداً للنظرة الغربية لحقوق الإنسان التي تميز بين الناس، كما ذكرنا سابقاً.

٢ ـ تغيير الأمم المتحدة أو تركها

أ ـ إن ما سبق يثبت أن الأمم المتحدة هي منظمة تخدم استمرار سيطرة الدول العظمى على العالم وإن أدّى ذلك إلى انتهاك لحقوق الإنسان. فما العمل في هذه الحالة؟ هناك حلاّن لا ثالث بينهما: إما بتغيير نظام مجلس الأمن وإما بترك الأمم المتحدة.

نقصد بتغيير نظام مجلس الأمن زيادة عدد مقاعد الأعضاء الدائمين موزعة على مناطق العالم المختلفة وفق تعدادها السكاني. وهكذا ستحصل دول العالم الثالث على أكثرية المقاعد. ولكن ذلك من المستحيل تحقيقه. فالدول الدائمة العضوية اليوم ترفض أي انتقاص من امتيازاتها أو اقتسامها مع غيرها[٧٩]. ولديها في المادة ١٠٨

---

(٧٨) *The U.N. in or Out? A Debate between Ernest van den Haag and John P. Conrad* (New York; London: Plenum Press, 1987), p. 229.

(٧٩) لقد فشلت أيضاً كل المحاولات لعمل توازن بين الجمعية العامة ومجلس الأمن للسبب نفسه.
انظر: Abdelfettah Alami, *La Restruction du système des Nations-Unies et le nouvel ordre international* (Rabat: Faculté des sciences juridiques, 1982), pp. 207-214.

من الميثاق ما يكفيها للتصدّي لهذا التغيير، إذ يجب موافقتها جميعاً أو سكوت بعضها لتحقيقه[٨٠]، فلا يبقى حين ذلك إلا الخروج من الأمم المتحدة[٨١].

ومن المناسب أن نشير هنا، إلى أن انضمام الدول العربية والإسلامية إلى الأمم المتحدة تم دون استشارة شعوبها، بل كان قراراً من ساستها غير المختارين. وهذا ما هو مخالف لحقوق الإنسان التي تعطي «كل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون في حرية»[٨٢]. وهذا أيضاً مخالف للقرآن الكريم الذي يفرض استشارة الشعب في القرارات التي تخصه **﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبّحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون﴾**[٨٣] و**﴿فبما رحمة من الله لِنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[٨٤]. وعليه فيجب طرح موضوع ترك الأمم المتحدة على التصويت الشعبي، وإذا كانت النتيجة سلبية، فلا بدَّ من تحديد الشروط التي يقبل بها الشعب للبقاء في الأمم المتحدة، وخاصة في ما يتعلق بتشكيل مجلس الأمن.

ولكن، حتى يكون لمثل هذا التصويت أي معنى، يجب على الدول العربية والإسلامية ترك الباب مفتوحاً أمام الموافقين على الانضمام إلى الأمم المتحدة والمعارضين له ليعبِّروا عن رأيهم بحرية تامة حول هذه النقطة. وهكذا يُتخذ القرار بعد معرفة تامة لأسبابه ونتائجه، وطبقاً لإرادة الشعب. وعلى كل حال، يجب ألا يكون قرار الانضمام نهائياً لا يمكن الرجوع عنه. فلكل دولة الاحتفاظ بحق ترك الأمم المتحدة إذا ما طلبت أكثرية السكان ذلك. وهذا أمر ضروري لاحترام حقوق الإنسان.

---

(٨٠) انظر في هذا الخصوص مقال جون ـ بير كوت وزير سابق وعضو البرلمان الأوروبي وآلان بيليه عضو لجنة القانون الدولي العام في الأمم المتحدة في: *Le Monde*, 30/3/1991. وهما يصرحان أن أي تغيير في نظام مجلس الأمن سيؤدي إلى تقويض كل منظمة الأمم المتحدة.

(٨١) لم يذكر، عمداً، ميثاق الأمم المتحدة حق الخروج من المنظمة بسبب رفض بريطانيا إعطاء هذا الحق. والحالة الوحيدة المعروفة هي خروج اندونيسيا في أول آذار/مارس ١٩٦٥ احتجاجاً على تعيين ماليزيا عضواً غير دائم في مجلس الأمن.

(٨٢) الفقرة الأولى من المادة (٢١) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويقول إعلان الأمم المتحدة حول التقدم والإنماء في الميدان الاجتماعي الصادر بقرار من الجمعية العامة في ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩ في المادة (١٥) أن من بين وسائل تحقيق التقدم والنماء «اعتماد تدابير تستهدف زيادة المشاركة الشعبية في الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية للبلد...».

(٨٣) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ٣٨.

(٨٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

ب ـ الأسباب التي تدعم فكرة الخروج من الأمم المتحدة:

ـ إن كل منظمة وكل قاعدة قانونية يجب تحليلها وفق مبدأ المنفعة. فكل شيء غير نافع يعتبر لا حاجة له. أو كما يقول المثل العربي: «إن لم ينفعك الباز فانتف ريشه». وبخصوص الأمم المتحدة، فإنها ليست فقط دون منفعة، بل إنما هي ضارة كل الضرر كما بيّنا سابقاً. فإذا ذهبت إلى طبيب للمعالجة من داء تشكو منه ووجدت أن الطبيب ليس إلاّ جزّاراً، فلك الحق، بل الواجب عليك، أن تتركه حتى تتفادى المصيبة. لنفكر هنا في الدور المشؤوم الذي لعبته الأمم المتحدة في حرب الخليج.

ـ إن الدور الوحيد الذي تلعبه الدول العربية والإسلامية في الأمم المتحدة هو في إطار الجمعية العامة، التي لا عمل لها إلا الثرثرة العقيمة. وهنا نتساءل وبكل صراحة: أليس من الأفضل للدول العربية والإسلامية أن ترسل موظفيها للمشاركة في «زراعة البطاطا والبصل في الحقول» عوضاً من إضاعة الوقت في مثل تلك المناقشات الفارغة؟

ـ إن ترك الأمم المتحدة ضروري كي لا يصبح وجود الدول العربية والإسلامية فيها حجة تتذرع بها تلك الدول لتبرير عدم قيامها بواجباتها وحل مشاكلها بذاتها. فكل مرة أصاب هذه الدول مصيبة تراكضت إلى هذه المنظمة طالبة العون، مع علمها بأنها تضر ولا تنفع.

ـ إن وجود الدول العربية والإسلامية في الأمم المتحدة أعطى ساستها الطغاة صفة المشروعية ومنبراً للدعاية دون حاجة لتبرير سياساتهم أمام شعوبهم. فإذا ما خرجت تلك الدول من الأمم المتحدة، فإن ساستها سيُجبرون على البحث عن مشروعيتهم لدى شعوبهم.

ـ إن ترك الأمم المتحدة هو أسلوب سلمي، بل شكل من أشكال العصيان المدني ضد اضطهاد الدول الكبرى لشعوب الأرض المستضعفة، إذ من خلال تلك المنظمة تستمد الدول الكبرى مشروعيتها بهدف السيطرة على أجزاء كبيرة من العالم خدمة لمصالحها.

٣ ـ مثال سويسرا والأمم المتحدة

أ ـ إن في الغرب عدداً كبيراً من المؤلفات والمقالات التي تنتقد الأمم المتحدة، بل يطالب البعض منها بحلها. أما العرب والمسلمون، فإنهم قانعون بالأمم المتحدة وكأن الانضمام إليها قدر مقدَّر، ديمومته مثل ديمومة الله، وهذا

يشكّل نوعاً من الشرك بالله. فرغم شعورهم الواضح بالضيق، فإنهم يحنون رؤوسهم أمامها سمعاً وطاعة. ولذا فمن المهم تذكيرهم بما حدث في سويسرا.

ب ـ سويسرا ليست عضواً في الأمم المتحدة، رغم أن المقر الأوروبي لهذه المنظمة موجود على الأرض السويسرية. وقد عرض موضوع الانضمام إليها على الشعب السويسري في ١٦ آذار/مارس ١٩٨٦ بعد نقاش طويل في جميع وسائل الإعلام. وقد قرر الشعب السويسري رفض دخول هذه المنظمة، وذلك بإجماع جميع المقاطعات دون أي استثناء، وصوّت ضد الانضمام ١٥٩١١٥٠ مقابل ٥١١٧١٣ لصالح الانضمام[٨٥]. ورغم أن أكثر السياسيين والبرلمانيين كانوا يطالبون بالانضمام إلى الأمم المتحدة، فقد أتى قرار الشعب مغايراً لرغبتهم. وهاكم الأسباب التي عرضها معارضو الانضمام على الشعب السويسري.

ـ إن حتمية رضوخ الدول لقرارات مجلس الأمن مخالف للمادة الدستورية التي تجعل من أهداف الاتحاد السويسري الحفاظ على استقلال الوطن ضد الخارج.

ـ يجب دفع مبلغ ٢٠ إلى ٣٠ مليون فرنك سويسري، إضافة إلى تعيين ٣٠ موظفاً فدرالياً جديداً.

ـ إن الأمم المتحدة تعدّ قرابة ١٦٠ عضواً، والدور الرئيسي يعود للقوى الكبرى التي تملك حق النقض (Veto) في مجلس الأمن.

ـ إن الأمم المتحدة، التي كان هدفها خدمة السلام، أصبحت الآن المركز العالمي للتملق والديماغوجية فهي لا تخدم السلام بل تسمم العلاقات الدولية. ولا تجني سويسرا أية فائدة من دخولها هذه المنظمة.

أما المجلس الفدرالي (وهو السلطة التنفيذية ومكوّن من سبعة مستشارين) فقد أجاب عن المعارضين بقوله: تتواجه الآراء السياسية المختلفة في إطار الأمم المتحدة، ولكن ذلك لا يمنع الدول الأعضاء من البحث عن نقطة اتفاق بينها. فإن تنازعت هذه الدول، فبالكلام وليس بالسلاح.

وإذا ما حدث صراع مسلح، فإن الأمم المتحدة تتدخل كوسيط بين الأطراف المتنازعة وتضع تحت تصرفها فرقاً خاصة (القبعات الزرق) للحفاظ على وقف

---

(٨٥) *Feuille fédérale* (1986), vol. 2, pp. 101-102.

إطلاق النار. وبفضل تلك المعونة، تم حل بعض الصراعات[٨٦].

هذا ما قاله المجلس الفدرالي وهو على خطأ، بينما كان الشعب السويسري على حق. وحرب الخليج والحرب الإيرانية ـ العراقية أفضل إثبات على ذلك.

ولو أصاب سويسرا من هذه المنظمة ما أصاب البلدان العربية من مذلة وإهانة، لرأيت الفلاح السويسري شاهراً عصيّه ومناجله في وجه ساسته دون أي تأخر مطالباً بتركها حالاً وسريعاً. وإذا كان تصرف الشعوب العربية والإسلامية يختلف حالياً عن تصرف الفلاح السويسري، فلأن رأي هذه الشعوب لا يؤخذ بالحسبان ولا يُسأل عنه. فهي شعوب مغلوبة على أمرها، مستعبدة ومذلة من ساستها.

سادساً: مقترحات لاحترام حقوق الإنسان في الدول العربية والإسلامية

يتحمّل الغرب مسؤولية كبرى في انتهاك حقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي بسبب سياسته التحكميّة المنبثقة عن نظرته التمييزية لحقوق الإنسان. وبما أن المصالح الشخصية هي التي تحكم الأفراد والجماعات في سلوكهم وتصرفاتهم، لذا لا يمكننا مطالبة الغرب باتخاذ مواقف مغايرة. ولهذا فإن المسؤولية الرئيسية تقع على عاتق ساسة العالم العربي والإسلامي ومفكريه. وعلى كل حال، لم يكن باستطاعة الغرب التصرّف كما يتصرّف لو لم يكن هناك، داخل العالم العربي والإسلامي، ساسة عملاء، ومفكرون متواطئون، وشعوب رازحة. وللخروج من هذا المأزق وتأمين احترام حقوق الإنسان، فإن على العالم العربي والإسلامي شن حملة على الشر الذي ينهش فيه. فقد قال القرآن الكريم: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[٨٧].

١ ـ واجبات المفكرين

أ ـ ينصرف المفكرون العرب اليوم تصرف المقلدين، مثلهم في ذلك مثل التلاميذ الذين يغشون أثناء الامتحانات بدلاً من الإجابة بذاتهم عن الأسئلة المطروحة عليهم.

---

(٨٦) هذه المعلومات مستلة من المنشور الذي وزع على جميع الناخبين في التصويت الشعبي الذي تمّ في ١٦ آذار/ مارس ١٩٨٦.

(٨٧) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

إن الكثير من الكتابات في العالم العربي والإسلامي تصرّ على سمة النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والقانوني. وكل رسائل الدكتوراه تقريباً تقارن بين النظم المأخوذة من الغرب والنظم الإسلامية، وهناك دعوات كثيرة وملحة للعودة إلى قانون العقوبات وقانون المعاملات الإسلاميين.

أما في موضوع القانون الدولي العام، الذي يحكم علاقات الدول بين بعضها البعض، فإن الكتابات تكاد تكون معدومة وهي ـ إن وجدت ـ خالية من أي وسيلة لتحقيق المقترحات. ولعله من المهم أن نذكر، هنا، كتاب **قانون السلام في الإسلام** لمحمد طلعت الغنيمي. يقول هذا المؤلف في مقدمة الكتاب: «إن الجري الأعمى في فلك الحضارة الغربية ـ في رأيي ـ هو أخطر ما أصاب الشعوب الإسلامية. وقد يكون للاستعمار العسكري الذي تحررت الشعوب من ربقته حديثاً دخلٌ في هذا. وقد يكون للاستعمار الثقافي الذي نعايشه دور أكبر. وقد يكون للتقليد الأعمى دور أبعد خطورة ولكن النتيجة واحدة وهي أن الحضارة الغربية قد خلّفت بصماتها غير المحمودة على جوانب عديدة من حياتنا، سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات»[(٨٨)] .

وللأسف الشديد، فإن هذا المؤلف، كغيره من المؤلفين، لم يقدم لنا مقترحات عملية للخروج من محاكاة الغرب في مجال القانون الدولي العام. فهو ليس فقط أستاذاً لهذه المادة في جامعة الاسكندرية، بل هو أيضاً مستشار في الأمم المتحدة.

ب ـ إذا أراد المفكرون العرب والمسلمون المساهمة في احترام حقوق الإنسان، وفي الحضارة بصفة عامة، فعليهم خلق نظام سياسي واقتصادي وقانوني ملائم يلبّي احتياجات بلادهم الحقيقية، دون أن يعني هذا نفي وجود أية علاقة بين الوطن العربي وباقي دول العالم. ولكن يجب بناء تلك العلاقة على أساس الاحترام المتبادل، خاصة احترام المواطن في العالم العربي والإسلامي. وهذا ليس محققاً الآن بتاتاً.

صحيح أن هؤلاء المفكرين قد قدّموا جهوداً بوضعهم إعلانات عدة عن حقوق الإنسان على المستوى العربي والإسلامي. ولكن مع الأسف، ليس لهذه الإعلانات أية قيمة قانونية. وفي الواقع، فإن ما يجب القيام به، اليوم، هو تبنّي

---

(٨٨) محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام: دراسة مقارنة** (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٩)، ص ٢٥.

معاهدة لحقوق الإنسان، في العالم العربي والإسلامي، تأخذ بعين الاعتبار مشاكل هذا العالم. فلم يعد كافياً نقل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتلوينه ببعض العبارات الدينية كما هو الأمر في الإعلانات الإسلامية الحالية.

وتلك المعاهدة يجب أن تدخل ضمن القوانين الوطنية مع تحديد السبل لتنفيذ ما تحتويه من حقوق. ومن الضروري أيضاً إيجاد لجان لها حصانتها وحمايتها من الملاحقات والثأر حتى تتمكن، على مستوى العالم العربي والإسلامي، من مراقبة احترام حقوق الإنسان من قبل الجميع، أكانوا مجرد مواطنين أم مسؤولين، وفق ما نصّت عليه الآية القرآنية الكريمة: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾(٨٩).

٢ ـ خمسة مبادئ يجب أن تأخذ بها الدول العربية والإسلامية

لقد أشرنا سابقاً إلى عدد من المشاكل مصدرها الفقه الإسلامي. إن على أية معاهدة لحقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي تقديم الحلول الصريحة لهذه المشاكل(٩٠)، رغم أنها أقل أهمية من غيرها. فالأهم منها الآن هي الأمور التي يسكت الغرب عنها والتي تتطلب مداواة جدّية. وهذه المداواة لا يمكن أن تتم، برأينا، إلا بهذه المبادئ الخمسة التي يجب أن تتضمنها المعاهدة المقترحة، وبطريقة واضحة ودقيقة. وهذه المبادئ حالياً إما غائبة من الإعلانات الإسلامية والعربية المنشورة، وإما مصاغة بصورة غير واضحة.

أ ـ اختيار الساسة والمساواة أمام القانون

إن السلطة في أكثر الدول العربية والإسلامية في يد أفراد من دون أية شرعية شعبية. وأعمالهم تفلت من أية مراقبة ولا تخضع لأي من القوانين التي تحكم باقي المواطنين. وعلى المعاهدة المقترحة التأكيد على مبدأ اختيار الساسة من قبل الشعب، مع ذكر أن لكل فرد منه الحق في ترشيح نفسه(٩١). والمختارون من

---

(٨٩) **القرآن الكريم،** «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٩٠) هناك لجوء لتعابير مطاطة تفتح الباب أمام تفسير ضيّق. فحق الحرية «لا يجوز تقييده إلا بسلطان الشريعة»، أو لا تسلب قدسية حق الحياة «إلا بسلطان الشريعة» وغيرها العديد من العبارات جاء ذكرها مثلاً ضمن البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام ١٩٨١. إن هذه التعابير غير الواضحة قد تؤدي إلى نفي الحق الذي أريد تحقيقه.

(٩١) نشرت مجلة **البديل** الصادرة في باريس في عددها العاشر بتاريخ نيسان/ابريل ١٩٨٥ مقابلة مع الرئيس الجزائري السابق أحمد بن بلا عن تجربة الحكم الملكي والتي يبدي فيها الرأي أن «النظام الملكي هو =

الشعب يجب أن يخضعوا للقانون ويكونوا مسؤولين عن أعمالهم كعامة الناس. وكل مسؤول سياسي لا يخضع لهذا الشرط، يجب اعتباره غير شرعي وتجب مقاطعته. كما أنه من الواجب استشارة الشعب في كل قرار مهم، مثل الانضمام إلى الأمم المتحدة أو الانسحاب منها، وفقاً لما قال القرآن الكريم: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[٩٢]، **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[٩٣].

وبخصوص نظام الدولة، فإن مبدأ المساواة أمام القانون يستلزم توحيد القوانين والقضاء لوضع حد للتجزئة الحالية في النظام القانوني بين طوائف دينية كثيرة، كما يجب الاعتراف لجميع المواطنين، مهما كان انتماؤهم الديني، بنفس الحقوق والواجبات.

ب ـ عدم اللجوء إلى القوة بين الدول العربية والإسلامية

إن الحروب بين الدول العربية والإسلامية هي السبب الرئيسي في انتهاك حقوق الإنسان، فكم من قتيل وجريح ودمار وتشريد أنتجتها هذه الحروب. ولنفكر، مثلاً، في الحرب الأهلية اللبنانية، والحرب بين إيران والعراق التي دامت مدة ثماني سنوات، أو في حرب الخليج الأخيرة. وحتى نتمكن من توعية المجموعات والأشخاص في هذا المجال، من المهم تذكيرهم بالحديث النبوي الشريف: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. فقلت يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال إنه كان حريصاً على قتل صاحبه»[٩٤].

وبخصوص النزاعات بين الدول العربية والإسلامية، مثل تلك الناتجة من الحدود المتوارثة من الاستعمار، فيجب حلّها باللجوء إلى هيئات تحكيمية خاصة بالعالم العربي والإسلامي. فالقرآن الكريم يقول: **﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾**[٩٥].

على كل حال، يجب تجنّب اللجوء، بأي شكل ما، إلى قوات أجنبية لحل المشاكل الداخلية للدول العربية والإسلامية، وعلى هذه الدول تكوين قوات خاصة

= مخالف للقرآن. وقد أيد قوله بالآية **﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾ القرآن الكريم**، «سورة النمل،» الآية ٣٤.

(٩٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٩٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٩٤) رواه البخاري في: **صحيح البخاري** (بيروت: الدار العربية، [١٩٨٠])، ج ١، ص ٣٠.

(٩٥) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

بها لحفظ السلام في المنطقة طبقاً لما جاء بالقرآن الكريم: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**(٩٦).

ج ـ رفض إقامة قواعد وأحلاف عسكرية

إن هذه القواعد والأحلاف العسكرية إنما القصد منها سيطرة القوى الكبرى على البلدان العربية والإسلامية وحماية الأنظمة التي وضعتها تلك القوى وأمّنت لها البقاء على رأس تلك البلاد، مانعة بذلك الشعوب من المشاركة في السلطة. وهذا أمر مخالف للقرآن الكريم الذي يطالب استشارة الناس في أمورهم، كما جاء في آيتي الشورى السابقتين. وقد استعملت القواعد العسكرية في حرب الخليج للقتل والتدمير منكرة كل حقوق الإنسان العربي والإسلامي الأولية.

كل نظام عربي أو مسلم يقبل بوجود تلك القواعد على أرضه أو يشترك في أحلاف تكون قوى خارجية عضواً فيها يجب أن يعتبر غير شرعي وتجب مقاطعته. وهذا يستلزم منع مرور السفن الحربية في المياه الاقليمية والمضائق وفقاً للمادتين ١٩ و٢٥ من معاهدة قانون البحار لعام ١٩٨٢، كما يستلزم منع مرور كل الطائرات الحربية في المجال الجوي للدول العربية والإسلامية.

د ـ ثروات البلدان العربية والإسلامية لشعوبها

إن الساسة العرب يكنزون ثروات بلادهم في الغرب مانعين شعوبهم من حق الاستفادة من هذه الأموال. فيجب أن تسحب كل ثروات الدول العربية والإسلامية المستودعة أو المستثمرة خارج الدول العربية والإسلامية لإعادة استثمارها فقط في تلك الدول. وهنا لا بد من التذكير بالقرآن الكريم: **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يُحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾**(٩٧).

وبالأخص، يجب وضع حد للنظام الإقطاعي الحالي الذي بموجبه يتصرّف ساسة البلدان العربية والإسلامية بثروات بلادهم كما يشاؤون. إن هذا النظام هو

---

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(٩٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآيتان ٣٤ ـ ٣٥.

السبب الرئيسي للإفلاس في هذه البلدان. لقد صرح القرآن الكريم: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمرناها تدميرا﴾**[٩٨].

هـ ـ ترك الأمم المتحدة وتنشيط الهيئات الاقليمية

إن الأمم المتحدة اليوم تنتهك حقوق الإنسان العربي والمسلم بإخضاع تحقيق هذه الحقوق إلى أوامر بلاد معروفة. وبما أن شعوب الدول العربية والإسلامية لم تُستَشَر عند انضمام دولها إلى تلك المنظمة، فإنه يصبح محتماً عرض موضوع الانضمام على التصويت الشعبي. وإذا كانت النتيجة سلبية، فلا بد من تحديد الشروط التي يتم بها الانضمام إلى الأمم المتحدة، خاصة في موضوع تغيير نظام مجلس الأمن.

ولكن مهما كانت النتيجة يجب تنشيط الهيئات الاقليمية، بعد غربلتها لتجاوز التجزئة الحالية بين تلك الهيئات، وبعد إخضاعها لقاعدة المنفعة التي ذكرناها سابقاً بخصوص الأمم المتحدة. والهدف من كل ذلك، هو الوصول يوماً إلى سوق مشتركة وعملة واحدة، مع أولوية التجارة بين الدول العربية والإسلامية، ووضع أسلوب تكافؤ وتوازن اقتصادي بين المناطق. وهذا، في نهاية المطاف، سيؤدي إلى استقلال سياسي واقتصادي. وهكذا فقط سيتحقق احترام حقوق الإنسان.

خاتمة

إن الغرب يتحمل مسؤولية كبيرة في انتهاك حقوق الإنسان العربي والإسلامي بسبب سياسته التحكّمية المنبثقة من نظرته التمييزية حول حقوق الإنسان، وبسبب مساندته الساسة العرب والمسلمين الموجودين حالياً. ومن الواضح أن الغرب ليس له مصلحة في مساعدة تلك البلاد للوصول إلى أنظمة حكم منبثقة عن شعوبها، لأنه يريد دائماً طغاة يخدمون مصالحه مباشرة وينفذون أوامره.

ولكن الدول العربية والإسلامية تتحمل مسؤولية أكبر عن مصير مواطنيها بسبب سياسة قياداتها ومواقف مثقفيها. وعندما يتكلم ساسة تلك البلاد على احترام حقوق الإنسان، فإن مواطنيهم يظنّون أن ساستهم يعتبرونهم جهالاً. كيف يمكن

---

(٩٨) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ١٦.

أن نتكلم على حقوق الإنسان بينما يبذر هؤلاء الساسة ثروات بلادهم ويبددون سيادة أوطانهم لمصلحة قوى غريبة تملك حق الحياة والموت على مواطني العالم العربي والإسلامي، كما كان الأمر سابقاً تحت نظام الرق؟

إن مهمة المثقفين العرب والمسلمين كبيرة. فمن واجبهم خلق نظام سياسي واقتصادي وقانوني ملائم لتحقيق احترام حقوق الإنسان، آخذين بعين الاعتبار حاجات وخصوصيات العالم العربي والإسلامي.

إن نقد الغرب للعالم العربي والإسلامي ليس نقداً بريئاً، إذ يستعمله، في أكثر الأحيان، وسيلة لتحقيق مصالحه. ولكن رغم ذلك يمكن الاستفادة منه لتحسين وضع حقوق الإنسان العربي والمسلم، شريطة أن يؤخذ بعين الاعتبار ليس فقط ما يظهره الغرب من نقد، وإنما أيضاً ما يخفيه.

القسم الثالث
حقوق الإنسان في الإطار العالمي

الفصل الثامن

حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية(*)

محمد فائق(**)

مقدمة

الخصوصية والعالمية، وما لحق بهما من مصطلحات مثل الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، التقليد والتجديد... الخ، هذه الثنائيات كانت ولا تزال من الأمور التي تشغل العرب على مستوى الفكر والسياسة منذ بداية عصر النهضة، عندما وقع اللقاء بين واقع عربي متخلف من جانب، وبين قوى غربية ذات أطماع اقتصادية وسياسية، وذات تقدم فكري وتكنولوجي من جانب آخر.

كان هناك دائماً الإحساس بالخطر على الهوية والخصوصية في الاندفاع نحو الغرب نتيجة الانبهار بما يحدث عندهم، وإدراكاً لمدى التخلف القائم في بلادنا، والرغبة في اللحاق بركب التقدم العالمي دون فقدان هذه الهوية والخصوصية العربية والإسلامية.

وتتجدد هذه المخاوف مرة أُخرى في عصر العولمة، عصر يتعاظم فيه الاتجاه نحو التعامل مع العالم دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية أو الانتماء إلى وطن محدد أو دولة بعينها، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية، الأمر الذي يظهر بوضوح في الشركات المتعدية الجنسية، وفي السرعة الهائلة التي يتنقل بها رأس

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٥ (تموز/يوليو ١٩٩٩)، ص ٤ ـ ١٣.

(**) أمين عام المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ووزير سابق، القاهرة.

المال، وفي الفضائيات التي تحيط بعالمنا تبث إرسالها لكل البشر في العالم، فجعلت عالمنا أشبه بالقرية الالكترونية يعيش فيها الجميع على مرأى ومسمع من بعضهم البعض، وضاع كثير من الخصوصيات التي كانت تحتمي وراء الحدود.

وزاد من هذه المخاوف انفراد قوة عظمى واحدة بالعالم تملك بمشاركة الدول الصناعية الكبرى كل أدوات العولمة، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ونادي باريس، وتمتلك مصادر المساعدة المادية وغيرها من الأدوات التي استطاعت من خلالها تعميم اقتصاد السوق على العالم في سرعة مذهلة. ثم جاءت اتفاقية التجارة الخارجية لتقنن هذه الأوضاع كلها.

وظهرت نظريات تبشر بانتصار الحضارة الغربية، ووجوب تعميمها لتشمل العالم أجمع، مثل مقولة «نهاية التاريخ» التي خرج علينا بها فرانسيس فوكوياما، ومقولة «صدام الحضارات» لصموئيل هانتنغتون. وعلى رغم النقد الشديد الذي وجه لهذه النظريات التي لا تستند إلى تحليل علمي متماسك، إلا أنها أثارت الكثير من المخاوف لأنها صدرت عن جهات معتمدة داخل الولايات المتحدة الأمريكية، فجاءت وكأنها تنظير لسياسة أمريكية تتميز بالعداء الشديد للإسلام، والرغبة في الهيمنة ونسييد ثقافتها على المجتمعات كافة.

ومن الطبيعي أن تكون هذه الأوضاع مقلقة لكل الذين يهتمون بالخصوصية الثقافية بما تتضمنه من عادات وأنماط سلوك وقيم ونظرة إلى الكون والحياة.

وإذا كان اقتصاد السوق هو أهم التجليات الاقتصادية لعصر العولمة، فإن أهم التجليات السياسية لهذا العصر تظهر في الاهتمام المتعاظم باحترام حقوق الإنسان، والتأكيد على عالميتها وعدم تجزئتها. فأصبحت شرعية الحكم في أي دولة تقاس بمدى احترام حقوق الإنسان، بل أصبحت حقوق الإنسان لغة العصر واتسعت مجالاتها بظهور الجيل الثالث لحقوق الإنسان، مثل الحق في بيئة نظيفة أو صالحة، الأمر الذي يحتاج إلى مراقبة جماعية دولية لمستوى التلوث (البري والبحري والجوي)، ومستوى سلامة المحيط الجوي للكرة الأرضية، والحق في السلام، والحق في التضامن، وغيرها من الأمور التي لا يمكن معالجتها إلا على مستوى عالمي.

أولاً: عالمية حقوق الإنسان

مع المتغيرات العالمية الجديدة زاد التركيز على عالمية حقوق الإنسان، وأصبحت حقوق الإنسان جزءاً من القانون الدولي بوجود أكثر من ١٠٠ معاهدة

واتفاقية وعهد دولي وافقت وصادقت عليها معظم دول العالم. وأصبحت هذه الاتفاقيات مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي المرجعية الدولية لحقوق الإنسان. وعندما نتكلم على عالمية حقوق الإنسان، فالمقصود هو هذه المنظومة من العهود والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

وقد أنشأت الأُمم المتحدة آليات لمراقبة تنفيذ الاتفاقيات المهمة من هذه المنظومة، وعلى الدول المنضمة إلى هذه الاتفاقيات أن تقدم تقارير دورية توضح فيها مدى التقدم الذي أحرزته في تطبيقها.

وفكرة العالمية في مجال حقوق الإنسان هي الأساس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي على أساسها انتقلت حقوق الإنسان من مجرد شأن من الشؤون الداخلية لتصبح جزءاً من القانون الدولي. وتاريخ حقوق الإنسان، وتجربة الأُمم المتحدة وممارسات الأمم المتحدة ومن قبلها عصبة الأمم تؤكد عالمية الحقوق، كما أن جميع الدول أعضاء الأمم المتحدة بمجرد انضمامهم إلى المنظمة الدولية ألزموا أنفسهم بمبدأ عالمية الحقوق الواردة في ميثاق الأُمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ومن هنا اتخذت العالمية في مجال حقوق الإنسان أهمية خاصة.

١ ـ الفرق بين العولمة والعالمية

وإذا كانت العولمة تثير مخاوف هيمنة الدولة الأقوى، وبخاصة في مجال الثقافة، فإن العالمية تختلف عن ذلك، لأنها تقدم مفاهيم شاركنا وشارك المجتمع الدولي في صياغتها، وتهدف لتحقيق اتفاق بين المنتمين إلى الحضارات المعاصرة المختلفة حول عدد من الحقوق والحريات، اتفاق يكفل مزيداً من الاعتراف بتلك الحقوق والحريات، ويوفر لها عالمياً مزيداً من الضمانات وآليات الحماية، ويحقق تعايشاً وانسجاماً بين الثقافات المختلفة بإيجاد أساس أخلاقي وقانوني مشترك يمكن أن يتسع معه وبسببه التعاون والاعتماد المتبادل بين أبناء تلك الحضارات.

فعالمية حقوق الإنسان تعني الالتزام في هذا المجال بالمفاهيم التي أقرها المجتمع الدولي. وتعني أن حقوق الإنسان كل لا يتجزأ، بمعنى أن تكون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية جنباً إلى جنب مع الحقوق السياسية والمدنية وهي لا تقبل التراتب.

أما العولمة في مجال حقوق الإنسان فتعني تعميم مفهوم حقوق الإنسان في الثقافة الأمريكية باعتبارها ثقافة الأمة الصاعدة والساعية للهيمنة على العالم كله،

والتي تملك أكثر من غيرها عناصر التأثير في العالم.

والعالمية لا تسعى للتقليل من سلطة الدولة كفلسفة عامة، فالعالمية تضع التزامات معينة على الدولة وهي تحتاج إلى سلطة الدولة لتنفيذ هذه الالتزامات.

هذا بعكس العولمة التي تحد من دور الدولة وسلطاتها لتضعف تأثير الحدود السياسية وتطلق العنان لآليات السوق.

٢ ـ عالمية حقوق الإنسان وخصوصية الديمقراطية

على رغم الترابط الشديد بين الديمقراطية وحقوق الإنسان والذي يجعل من الديمقراطية حقاً من حقوق الإنسان، ويجعل الكثير من الحريات المقررة في مجال حقوق الإنسان، ضرورات أساسية لإقامة مجتمع ديمقراطي مثل حريات التعبير والحق في تكوين الجمعيات وحرية التجمع والحق في المشاركة، والحق في أن ينتخِب الإنسان ويُنتخَب في ظل انتخابات حرة نزيهة، وأيضاً استقلال القضاء، والمراجعة القضائية للإجراءات التشريعية، كلها أساسيات في المجتمع الديمقراطي، إلا أن الديمقراطية كنظام حكم هي من صميم خصوصيات المجتمع، ولا يوجد نمط يمكن فرضه، بل ان ذلك حق من حقوق الشعوب التي يحق لها أن تختار بحرية نظام الحكم الذي يصلح لها.

ثانياً: الخصوصية في حقوق الإنسان

على رغم صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقات والمواثيق الدولية المنبثقة عنه والتي تؤكد عالمية هذه الحقوق وترابطها، بمعنى أنها كل لا يتجزأ، إلا أن انقسام العالم إلى معسكرين شرقي وغربي فترة الحرب الباردة، سمح بوجود قراءتين متناقضتين لحقوق الإنسان كانت هي في حد ذاتها جزءاً من الحرب الباردة.

وكان الدافع لوجود هذه القراءات المختلفة هو دفاع كل معسكر عن مصالحه الخاصة وانسجاماً مع فلسفته في الحكم. وقد ساهم هذا الانقسام في تبرير انتهاكات حقوق الإنسان في العالم الثالث وشيوعها، وبخاصة حيث تقوم أنظمة الحكم الدكتاتورية.

ثم ظهرت قراءة ثالثة هي «حقوق الإنسان في الإسلام» بعد قيام ثورة إيران برموزها الإسلامية وتصاعد التيار الإسلامي في المنطقة.

١ ـ القراءة الغربية لحقوق الإنسان

المفهوم الغربي لحقوق الإنسان والذي بلورته «وثيقة فرجينيا» وإعلان الدستور الأمريكي، وكذلك «إعلان الحقوق الإنسانية» الذي أعلنته الثورة الفرنسية، استمد أصوله من المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر حول الفرد المستقل وعن حقوقه الطبيعية، وهي حقوق ليست مستمدة من النظم السياسية ولكنها مؤسسة على حقوق طبيعية أسبق من سيادة الدولة بل وأسمى منها. وقد تم تمثل هذه الأفكار باعتبارها تفسيراً وتبريراً في الوقت نفسه للنظام الرأسمالي الذي يعتبر الملكية الحد الأساسي للنزعة الإنسانية البرجوازية، والتي تعني تأكيد ذات الإنسان ضد عبودية الإقطاع باسم الفردية، وضد الكنيسة باسم حرية التفكير، وضد قوى الطبيعة، باسم إرادة الإنسان الذي يريد لها أن تصبح سيدة الطبيعة ومالكتها.

وعلى رغم أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تأثر بكثير من هذه المفاهيم الغربية، إلا أنه حد من غلواء النظرة الفردية بمحاولة إيجاد توازن بإدخال بعض الحقوق الجماعية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والتي ظهرت جلياً بعد ذلك في المواثيق والعهود التي صيغت على أساس هذا الإعلان.

ولكن القراءة الغربية لحقوق الإنسان ـ حتى بعد صدور الإعلان العالمي والمواثيق الدولية الأخرى ـ استمرت في نظرتها الفردية للحقوق وتقديمها على أي حقوق أخرى تتعلق بالمجتمع أو بحق الشعوب، كما قدمت الحقوق السياسية والمدنية التي أصبحت محور دعوتها، على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي أهملتها لفترة طويلة.

فالعهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية، والعهد الآخر الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ينصان صراحة على حق الشعوب في تقرير مصيرها، وقد جاء ذلك النص ضد مصالح الدول الاستعمارية الغربية التي كان بعضها لا يزال يحتفظ بمستعمراته. وعموماً فإن هذا الحق في الممارسة لم يجد أي اهتمام من الدول الغربية، بل على العكس من ذلك. وأكبر دليل على ذلك هو موقف الولايات المتحدة الأمريكية من حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وإقامة دولته، وموقفها من احتلال الأراضي العربية. وكذلك موقف الغرب المؤيد للحكم العنصري في جنوب افريقيا حيث كانت جنوب افريقيا تعتبر جزءاً من منظومة الدول الغربية، ولم يتغير موقف التأييد هذا إلا في الثمانينات فقط.

وفي الممارسة استخدم الغرب حقوق الإنسان لتحقيق مكاسب سياسية، مثل

ضغطه المتزايد على الاتحاد السوفياتي ـ وقت الحرب الباردة ـ للسماح بهجرة اليهود إلى إسرائيل، على رغم أن ذلك كان انتهاكاً لحقوق الفلسطينيين وتعزيز سياسة عنصرية هي قانون العودة الإسرائيلي الذي هو قانون عنصري.

ثم هناك استخدام الولايات المتحدة الأمريكية لورقة الإرهاب ضد حركات التحرير الوطنية، وها هي تعتبر كل مقاومة للاحتلال الإسرائيلي إرهاباً، وتطلق يد إسرائيل لتعربد في المنطقة، وتباشر إرهابها في جنوب لبنان، ثم تحمي إسرائيل من أي إدانة في مجلس الأمن، حتى عندما قامت إسرائيل بمذبحة قانا الشهيرة وغيرها من المذابح المنافية للإنسانية ولحقوق الإنسان. لقد استخدمت الولايات المتحدة الفيتو لصالح إسرائيل حتى الآن أكثر من ١٥٠ مرة في سابقة فريدة في تاريخ الأمم المتحدة.

٢ ـ القراءة الاشتراكية لحقوق الإنسان

كانت فلسفة الحكم في الدول الاشتراكية التي تعتمد على دكتاتورية البروليتاريا ونظام الحزب أو التنظيم الواحد تصطدم بالحقوق السياسية والمدنية الواردة في المنظومة الدولية، وبخاصة الحريات الأساسية التي تؤكد حرية الرأي والتعبير والحق في التنظيم، أي تكوين الجمعيات والمجتمع المدني. وهي أشياء لم يسمح بها المجتمع الاشتراكي حتى تفككت منظومته.

وقد استطاع الاشتراكيون صياغة نزعة إنسانية اشتراكية قامت في خلاف جذري مع مفهوم النزعة الإنسانية البرجوازية والتي قامت على الفردية. فهم يرفضون فكرة أن الوظيفة الرئيسية لحقوق الإنسان هي عزل الفرد عن المجتمع، أي أنه وسيلة المواطن في الدفاع عن نفسه ضد المجتمع والدولة، وذلك من منطلق أن الديمقراطية الاشتراكية تقوم على أساس زيادة مشاركة المواطن في إدارة الدولة والمجتمع وتنمية قدراته السياسية.

وعلى هذا الأساس يضع المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان مصلحة المجتمع قبل مصلحة الفرد، ويلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي تعتبر حقاً مقدساً بالنسبة للتشريعات البرجوازية.

كما يعطي المفهوم الاشتراكي أهمية كبرى للعدل الاجتماعي، وبالتالي كان اهتمامه بالحقوق الاقتصادية يسبق كثيراً الحقوق السياسية والمدنية التي أهملها باستمرار.

واهتم المفهوم الاشتراكي بالتوازن بين الحقوق والواجبات بعكس المفهوم

البرجوازي الذي فصل بين الحقوق والواجبات بما يسمح للطبقات المستغلة أن تحصل على الكثير من الحقوق، وتلقي بثقل الواجبات على الطبقة العاملة.

٣ ـ قراءة إسلامية في حقوق الإنسان

بصعود التيار الإسلامي في منطقتنا وظهور الحركات الإسلامية وقيام الثورة الإيرانية برموزها الإسلامية، وانهيار النظام العالمي القديم وبزوغ نظام تهيمن عليه الولايات المتحدة الأمريكية التي تتعامل مع حقوق الإنسان بانتقائية شديدة ومعايير مزدوجة، ظهرت قراءة إسلامية تستمد مرجعيتها من القرآن الكريم والسنة والفقه الإسلامي.

وتبلورت هذه القراءة في عدد من المواثيق والبيانات ربما يكون أهمها:

أ ـ إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي في عام ١٩٧٩.

ب ـ البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨٠.

ج ـ البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام ١٩٨١.

د ـ إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن مؤتمر العالم الإسلامي عام ١٩٩٠ (والذي تمت الموافقة عليه بالتوافق).

ودون الغوص في تفاصيل هذه الوثائق، فإنها احتوت معظم الحقوق والحريات التي وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وإن كانت تميزت بما يلي:

أ ـ جعلت هذه الحقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، فجعلتها تكاليف وليست مجرد حقوق كما جاء في الإعلان العالمي، وذلك تأسيساً على المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي.

ب ـ اهتمت هذه المواثيق جميعها بالتأكيد على الاستقلالية عن الغرب وإظهار إصرار المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصية نصوصهم وشخصيتهم.

ج ـ أكدت هذه المواثيق على اقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والثقافية.

د ـ ربطت بين حق الفرد وحق المجتمع والروابط الأسرية، وأوضحت أن حقوق الإنسان الشاملة في الإسلام هي ضمان الفرد والأسرة والجماعة والدولة على السواء.

هـ ـ تجعل إحقاق الحق واجباً على صاحب الحق نفسه، كما هو واجب على الذي عليه الحق، كما يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شرعية الإسلام.

و ـ يلاحظ أن المواثيق غير الحكومية ركزت على الحق في مقاومة الاضطهاد والجهاد لحماية حقوق الإنسان ومنع استضعافه، في حين خلا إعلان الحكومات (إعلان القاهرة) من النص على ذلك صراحة. كما أنه لم يوضح ما تستطيع الثقافة الإسلامية أن تقدمه للعالم من خدمات حقيقية في مجال حقوق الإنسان، ينتفع بها الناس جميعاً.

وتتفق نظرة المثقفين الإسلاميين المستقلين والحركات الإسلامية على سبق الإسلام جميع المواثيق المعروفة في تأكيده لحقوق الإنسان في شمول وعمق. ويعتبر محمد الغزالي أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم أو قراراً صادراً من سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي لا تقبل الحذف أو النسخ أو التعطيل، إلا أن نظرة هؤلاء تختلف بالنسبة للتعارض مع المفاهيم العالمية، ففي حين يقدم بعضهم تفسيرات متسامحة لحقوق الإنسان تلغي الفوارق الأساسية مع المفهوم العالمي لحقوق الإنسان، فإن ثمة اجتهادات أخرى تضيق من فهمها لهذه الحقوق بما يؤدي إلى إظهار قدر كبير من التناقض في عدة مجالات. فيرى بعضهم ومنهم راشد الغنوشي أن عالمية الميثاق ما هي إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة، ويؤيده في ذلك آخرون.

يلاحظ التباين الشديد بين البيانات والمواثيق الإسلامية التي تضعها هيئات إسلامية غير حكومية، وبين سجل حقوق الإنسان في جميع الدول التي تصف نظام حكمها بالإسلامي. وفي اعتقادي أن أهم ما تفتقده القراءة الإسلامية لحقوق الإسلام هو وجود نموذج لدولة إسلامية تحترم حقوق الإنسان إلى المدى الذي يشد انتباه الآخرين.

٤ ـ مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان ١٩٩٣

وقد خطا العالم خطوة جديدة نحن العالمية عندما دعت الأُمم المتحدة لمؤتمر عالمي لحقوق الإنسان عقد في فيينا عام ١٩٩٣، وكانت المنظومة الاشتراكية وقتئذٍ قد تفككت، وتراجعت فكرة الحزب أو التنظيم الواحد لصالح التعددية السياسية.

وقد فرضت قضية العالمية والخصوصية نفسها على مناقشات المؤتمر، فقد أبدت بعض الحكومات الآسيوية (بقيادة الصين) تحفظاً على مبدأ حقوق الإنسان (أو عموميتها)، وذلك على أساس أن الثقافة والتقاليد المحلية يجب أن توضع في المقام الأول. وتحججت هذه الحكومات بأن المعايير الدولية لحقوق الإنسان بنيت أساساً على مفاهيم غربية، وهي لا تتناسب مع المجتمعات الآسيوية، لأنها تركز على الحقوق الفردية، كما أوضحت هذه الحكومات أن الآسيويين على سبيل المثال يعطون قيمة أكبر للانسجام الاجتماعي، كما أنهم أكثر ميلاً للتضحية بالمصلحة الشخصية في سبيل الجماعة.

وساقت بعض الحكومات الافريقية حججاً مماثلة زاعمة أن حقوق الإنسان في المجتمعات الافريقية موجودة لضمان خير المجتمع ككل، وأنه من خلال حماية الجماعة، يصبح بالإمكان ضمان حماية حقوق الأفراد.

ولكن المؤتمر في أغلبيته الكاسحة كان رافضاً لهذه الآراء التي اعتبرت محاولات من هذه الدول للإفلات من التزاماتها نحو حقوق الإنسان، وبخاصة أن كل الدول التي اعترضت على مبدأ العالمية كانت دولاً ذات سجل متخلف في قضايا حقوق الإنسان.

وقد أكد المؤتمر بشكل قاطع:

أولاً: على عالمية حقوق الإنسان. وكان انعقاد المؤتمر في حد ذاته تأكيداً على هذا المبدأ.

ثانياً: ترابط حقوق الإنسان وعدم جواز تجزئتها. وكان ذلك لصالح الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أهملها الغرب فترة طويلة من الزمن. وأقر المؤتمر مبدأ الحق في التنمية المستدامة وربط بين التنمية وحقوق الإنسان.

وبذلك استطاع المؤتمر أن يقرب العالم أكثر إلى مفاهيم حقوق الإنسان العالمية كما وردت في المواثيق الدولية ونحو فهم مشترك لمنظومة حقوق الإنسان.

واضطرت الولايات المتحدة إلى أن تعلن تصديقها على العهدين الدوليين قبل المؤتمر، وكانت ترفض التصديق عليهما قبل ذلك.

ثالثاً: أكد المؤتمر على أن عالمية حقوق الإنسان لا تتعارض مع فكرة التنوع الثقافي، والخصوصية الثقافية التي هي أيضاً حق من حقوق الإنسان.

ثالثاً: موقف العرب من العالمية والخصوصية في حقوق الإنسان

عندما صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت الدول العربية المستقلة من أعضاء الأُمم المتحدة ثلاثاً هي مصر ولبنان والعربية السعودية، وقد امتنعت السعودية عن التصويت على الإعلان العالمي متعللة بأمور ثلاثة تعترض عليها، وهي حق العمال في السعودية في إنشاء نقابات مهنية؛ والحق في حرية العقيدة بما يعني حق المسلم في تغيير دينه؛ وقضية مساواة المرأة بالرجل، في حين أيدته كل من مصر ولبنان، بل وشاركتا في لجنة صياغة الإعلان ولعب مندوباهما دوراً فعالاً في صياغة هذا الإعلان وإقراره.

انضمت معظم الدول العربية بعد ذلك إلى أهم الاتفاقات الدولية، وأقصد بها «العهدين الدوليين»، فيما عدا جيبوتي وموريتانيا وبلدان الخليج باستثناء الكويت، وإن كانوا قد انضموا إلى بعض الاتفاقيات المهمة في مجال حقوق الإنسان، مثل اتفاقية الطفل التي انضمت إليها كل الدول العربية بدون استثناء.

وأخيراً انضمت كل من قطر والبحرين والسعودية إلى إحدى الاتفاقيات المهمة في مجال حقوق الإنسان، وهي اتفاقية مناهضة التعذيب، وإن كان ذلك بتحفظ يفرغ الاتفاقية من معناها، ولكنه في النهاية قبول بمبدأ العالمية.

١ ـ موقف جامعة الدول العربية

اهتمت المنظمات الإقليمية الكبرى بقضية حقوق الإنسان. وتؤكد جميع هذه المنظمات على مبدأ العالمية بصفة عامة، وتؤكد علاقتها بالأُمم المتحدة، كما تهتم بصفة خاصة بقضية حقوق الإنسان. ولأن هذا هو المكان الذي تستطيع أن تظهر فيه الخصوصية الإقليمية فقد اهتمت هذه المنظمات بإبراز المدى الذي تستطيع أن تصل إليه هذه المنظمات والدول المنتمية إليها في مجال احترام حقوق الإنسان، فوصل الاتحاد الأوروبي على سبيل المثال إلى مدى بعيد جداً في قضية الحريات واحترام الحقوق، فأنشأ محكمة حقوق الإنسان التي تسمح للمواطن وللجمعيات والمنظمات غير الحكومية في أي دولة أوروبية أن تلجأ لهذه المحكمة التي ينفذ حكمها على دولة هذا المواطن أو الدولة التي تنتمي إليها المنظمة الشاكية.

وذهبت المنظمة الأمريكية إلى مدى مقارب لذلك. وحتى منظمة الوحدة الأفريقية أصدرت الميثاق الافريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وهو ميثاق يضيف إلى المبادئ العالمية بعض ما أهملته. فهو يؤكد على الحق في السلام وفي المحافظة على الاستقلال ويأخذ حق الشعوب في تقرير مصيرها فيه اهتماماً خاصاً ظهر في

عنوان الميثاق نفسه. وأنشأت منظمة الوحدة الافريقية لجنة خاصة بحقوق الإنسان فيها خبراء مستقلون على غرار لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة تجتمع مرة كل ستة أشهر، وأعطت المنظمات غير الحكومية في افريقيا اختصاصات كبيرة وسمح لها بأن تقدم الشكاوى، وأن تشارك في وضع جدول أعمال اللجنة، وأن تشارك ببيانات وتقارير تقدمها للجنة.

أما جامعة الدول العربية فمساهماتها في قضية حقوق الإنسان متواضعة جداً إلى درجة مؤسفة. وقد أنشأت الجامعة لجنة لحقوق الإنسان منذ عام ١٩٧٠ حصرت كل نشاطها في حقوق الشعب الفلسطيني والقضية الفلسطينية. وكلفت منذ إنشائها بإعداد ميثاق عربي لحقوق الإنسان لم تنتهِ منه إلا في عام ١٩٩٤ في أعقاب مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، وجاء هذا الميثاق هزيلاً لا يضيف أي جديد لقضية احترام حقوق الإنسان ولا يعكس إلا حالة التخلف الشديد لدول الجامعة في مجال حقوق الإنسان. ولم تنشئ الجامعة أي آليات حقيقية لمراقبة حقوق الإنسان على خلاف جميع المواثيق الإقليمية الأخرى، ولم تهتم الجامعة بالمنظمات غير الحكومية، بل انها لا تعترف إلا بالمنظمات التي تؤيد الحكومات، وكأن كل ما يهمها هو المحافظة على الأوضاع القائمة.

والإضافة الوحيدة في هذا الميثاق جاءت في مجال القضية الفلسطينية، فقد نص الميثاق على:

- رفض العنصرية والصهيونية اللتين اعتبرهما الميثاق تهديداً للسلام العالمي وانتهاكاً لحقوق الإنسان.
- تأكيد الحق في تقرير المصير.
- الحق في السيطرة على الموارد الوطنية.
- الاعتزاز بالقومية العربية.
- التأكيد على الأسرة باعتبارها أساس المجتمع.

والعجيب حقاً أنه منذ عام ١٩٩٤ وحتى الآن لم يصدق على هذا الميثاق سوى دولة عربية واحدة فقط.

٢ ـ حقوق الإنسان في الثقافة العربية

كثيرون من الذين يشككون في حقوق الإنسان العالمية يدّعون بأن مفهوم حقوق الإنسان نفسه مفهوم دخيل علينا وجزء من المفاهيم الغربية التي علينا أن نقاومها.

وهذه مقولة غير صحيحة. وقد رأينا كيف أن الكثير من فقهاء الإسلام بينوا أن حقوق الإنسان أسبق في الإسلام، وأن القرآن والسنة لم يتركا حقاً من حقوق الإنسان المعروفة إلا وتعرّضا له.

والصحيح أن تعبير حقوق الإنسان أول ما استخدمه الغرب، ولكن مضمون وجوهر هذه الحقوق جاءا نتيجة نضال إنساني طويل وثورات إنسانية وعالمية كانت للعرب والمسلمين مساهماتهم فيها لتأكيد هذه الحقوق.

والغريب أننا عندما نتكلم على التراكم التاريخي لنضال الشعوب من أجل حقوق الإنسان، جرت العادة أن نذكر «الماغنا كارتا» ووثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي، وإعلان حقوق الإنسان للثورة الفرنسية... الخ ونغفل تماماً عن ذكر تراثنا العربي والإسلامي في مجال حقوق الإنسان.

فقد ساهمت أمتنا ـ حتى وقبل الإسلام ـ في تأسيس وثيقة حقوقية مهمة هي «حلف الفضول» الذي تأسس في أواخر القرن السادس الميلادي في دار أحد وجهاء مكة عبد الله بن جدعان.

فقد اجتمع عدد من فضلاء مكة وتعاهدوا على ألا يتركوا في مكة مظلوماً إلاّ وكانوا معه على ظالمه حتى ترد مظلمته. وقد حظي هذا الحلف بمباركة الرسول ﷺ الذي قال عنه: «لو دعيت لمثله في الإسلام لأجبت». وربما يكون هذا الحلف هو أول جمعية لحقوق الإنسان عرفت على وجه الأرض.

كما وضعت أمتنا عند تأسيسها أول مجتمع إسلامي في المدينة المنورة وثيقة أخرى بالغة الأهمية هي «صحيفة المدينة» التي أكدت حقوق غير المسلمين وحق المواطنة.

والأهم من ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ والذي نحتفل بمرور خمسين عاماً على إقراره ـ لم يكن مجرد وثيقة غربية أو مجرد أفكار غربية، ولكن هذه الوثيقة جاءت نتيجة مفاوضات وجهود إنسانية شارك فيها المجتمع الدولي كله، شرقه وغربه، شماله وجنوبه، بكل حضاراته وثقافاته من خلال الأمم المتحدة. فهو بالتالي عمل إنساني يمثل الحد الأدنى من التوافق بين كل هذه الدول بحضاراتها المختلفة.

وقد كان للعرب مساهمة فعالة في صياغة هذه الوثيقة حيث كان هناك اثنان من العرب في لجنة الصياغة هما محمود عزمي من مصر، وشارل مالك من لبنان.

وعلى هذا الأساس لم يكن غريباً أن ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

في مادته الأولى «يولد الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق» وهي مقولة عمر بن الخطاب نفسه «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

ويتحجج بعض الذين يشككون في عالمية حقوق الإنسان بأن عدد الدول أعضاء الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ كان صغيراً ولم تشارك كثير من الدول الافريقية والآسيوية ودول العالم الثالث التي لم تكن قد استقلت بعد. وقد مكن ذلك الغرب من فرض مفاهيمه على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ولكن الحقيقة أن أول لجنة شكلت لصياغة الميثاق كانت من مندوبي ١٥ دولة هي مصر ولبنان والفيليبين وأستراليا والاتحاد السوفياتي وتشيلي والصين وفرنسا والهند وإيران والمملكة المتحدة، وإحدى جمهوريات الاتحاد السوفياتي (Byelorussian SSR)، والولايات المتحدة الأمريكية، والأوروغواي، ويوغوسلافيا، ٤ دول فقط من الغرب والبقية من الدول الاشتراكية ودول العالم الثالث. وبقراءة بعض محاضر مناقشات لجنة الصياغة يتضح أن مندوبي كل من لبنان ومصر والفيليبين قد لعبوا دوراً مهماً.

كما أن الاتفاقات والعهود الدولية التي تكوّن منظومة حقوق الإنسان العالمية صيغت كلها في أواخر الستينيات، ولم تدخل حيز التنفيذ إلا في السبعينيات. ومعنى ذلك أن الدول الافريقية والآسيوية ودول أمريكا اللاتينية وبقية دول العالم الثالث شاركت مشاركة كاملة في إعداد هذه الاتفاقات. وقد لا يعرف الكثيرون أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تصدق على الكثير من هذه الاتفاقيات إلا مؤخراً، وما زالت تعترض على بعض هذه الاتفاقات الدولية مثل اتفاقية الطفل، على سبيل المثال.

خاتمة

أولاً: إن عالمية حقوق الإنسان تعني امتلاك كل البشر منظومة من الحقوق غير القابلة للتصرف، والتي لا يمكن إنكارها باعتبارها حقاً مكتسباً منذ ولادتهم. وذلك في حد ذاته إنجاز إنساني كبير يستحق أن نتمسك به وأن نناضل من أجل جعله حقيقة.

ثانياً: هناك خلط بين المنظومة العالمية لحقوق الإنسان، وبين الممارسات الغربية والأمريكية على وجه التحديد في الانتقائية وتطبيق المعايير المزدوجة، والتي تعتبر في حد ذاتها انتهاكاً صريحاً لحقوق الإنسان العالمية.

والمشكلة الحقيقية أن هذه الدول تحترم حقوق الإنسان العالمية وتتمسك بها

بالنسبة لمواطنيها، أما عندما تتعامل مع الخارج فإنها لا تراعي إلا مصالحها الذاتية، ويساعدها في ذلك خلل النظام الدولي، فهو نظام غير ديمقراطي تتحكم فيه دولة واحدة.

ثالثاً: حقوق الإنسان العالمية ـ على رغم أنها أخذت بالمفاهيم الغربية في بعض جوانبها ـ إلا أنها تختلف في الكثير من الجوانب الأخرى عن مفهوم حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. وعلينا أن نفرق بين عالمية حقوق الإنسان، وقضية العولمة الثقافية التي تحاول فيها دولة فرض ثقافتها على العالم.

كما أن تباين مصدر المنطلقات الأساسية لحقوق الإنسان لا تؤدي بالضرورة إلى اختلاف المضامين وتناقضها واستحالة التوفيق بينها، بل ان التمسك بعالمية حقوق الإنسان هو أحد الوسائل لمناهضة العولمة الثقافية. واتفق في الرأي مع ما يذهب إليه محمد عابد الجابري عندما يقول إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان ثورة في الثقافة الغربية نفسها وعليها، وبالتالي فهو يحمل صفة العالمية.

رابعاً: إنه من غير المقبول مطالبة المسلمين بإصلاح ثقافتهم، أو إبعاد الشريعة الإسلامية عن التدخل في ميدان حقوق الإنسان، فهذا علاوة على أنه غير مقبول، فهو أمر إذا تحقق يفقدهم عنصر «الشرعية الثقافية» التي لا تتحقق إلا بعد التثبت من ارتباط هذا الإصلاح بأصول الثقافة الإسلامية وانطلاقه من منطلقاتها الأساسية.

كما أنه من الخطأ تحميل الإسلام أسباب تخلف مجتمعاتنا في مجال حقوق الإنسان والتي غالباً ما تكون نتاج أسباب وعوامل لا تتصل بالإسلام ولا دخل له في شأنها.

خامساً: الخصوصية ليست مناقضاً للعالمية، ولكنها في الأصل إضافة، بمعنى فتح الطريق للوصول في مجال حقوق الإنسان إلى أبعد مما يمكن أن يتفق عليه المجتمع الدولي، إذا كانت خصوصيتنا تسمح لنا بالانطلاق في هذا الاتجاه. وفي حالة الأمة العربية والإسلامية فإن المجال مفتوح بكل تأكيد باعتبار أن الإسلام جاء في مجال حقوق الإنسان بما هو أوسع وأعمق من حقوق الإنسان العالمية. ولكن الملاحظ أن الخصوصية تستخدمها بعض الحكومات الإسلامية والعربية للإفلات من الالتزامات الدولية.

الفصل التاسع

حماية حقوق الإنسان وآلياتها الدولية والإقليمية(*)

ظريف عبد الله(**)

حقوق الإنسان المعترف بها دولياً مسطّرة في عدد كبير من الصكوك[1] أو المواثيق الدولية والإقليمية. فالصكوك الدولية هي الصادرة عن المجتمع الدولي في مجموعه، سواء عن طريق الأمم المتحدة أو في صورة معاهدات أو اتفاقات دولية، ونصوصها تنطبق على المجتمع الدولي بأسره. أما الصكوك الإقليمية فتصدر عن هيئات أو منظمات إقليمية حكومية مثل مجلس أوروبا ومنظمة الدول الأمريكية وجامعة الدول العربية، وأحكامها تنصرف إلى الدول الداخلة في نطاق الاختصاص الإقليمي للمنظمة أو الهيئة المعنية. وهناك صك لا يندرج تماماً في هذا التقسيم وهو إعلان حقوق الإنسان في الإسلام.

وجميل طبعاً أن تنص الصكوك الدولية والاقليمية والتشريعات الوطنية على

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٣٤ (نيسان/ابريل ١٩٩٠)، ص ١٣ ـ ٢٣.

(**) محام، وموظف سابق في الشؤون الدولية لمنظمة اليونسكو.

(١) مصطلح «الصك» في مقابل (Instrument) هو السائد في منظمة الأمم المتحدة والهيئات التابعة لها وفي وثائقها. فهو الأوسع دلالة ويشمل الميثاق (Charter)، مثل ميثاق الأمم المتحدة (١٩٤٥) وميثاق حقوق الدول وواجباتها الاقتصادية (١٩٤٧) والميثاق العالمي للطبيعة (١٩٥٢)، كما يشمل الاتفاقيات (Conventions) والمعاهدات (Treaties) والاتفاقات (Agreements) والتوصيات والبروتوكولات... الخ. لذلك نفضله على مصطلح «الميثاق/المواثيق» الأضيق دلالة كما قدمنا، رغم انتشار استخدام هذا المصطلح الأخير.

الحقوق. لكن هذا لا يكفي. فلا قيمة للنص إذا لم يكن أمام الفرد أو المجموعة صاحبة الحق سبيل للمطالبة بأعمالها، أو على وجه التحديد جهة يجوز لها الشكوى إليها والاستعانة بها على إحقاق حقها.

ومن هذه الزاوية تنقسم صكوك أو «مواثيق» حقوق الإنسان إلى نوعين:

١ ـ نوع يكتفي بإعلان الحقوق والتعريف بها، وقد يذهب بعيداً في تفصيل جوانبها، لكنه غير ملزم، وتستطيع أي دولة اشتركت في إصداره بل في صياغته أن تخرج على نصوصه بلا معقب، ذلك لأنه يخلو من ذكر أي آلية للرقابة أو للشكوى: رقابة من المجتمع الدولي وشكوى من المعتدى عليه المنتهك حقه. وهذا النوع يتخذ عادة شكل الإعلان. وأشهر مثال له الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨)[٢]. وقد يتخذ شكلاً آخر مثل مدونة قواعد السلوك للموظفين المكلفين بتنفيذ القوانين. فقد أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة[٣] وأحالتها إلى الحكومات وأوصتها بمراعاتها في بلادها.

٢ ـ أما النوع الآخر من الصكوك فهو الصكوك الملزمة، وعادة ما تتخذ شكل اتفاقية أو معاهدة جماعية، دولية أو اقليمية، توقّعها الدول وتصدّق عليها بناء على موافقة هيئاتها التشريعية المختصة، فتصبح ملتزمة بنصوصها وأحكامها بعضها أمام البعض الآخر. ومن هذا القبيل ميثاق الأمم المتحدة (١٩٤٥)، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري المتعلق به (١٩٦٦)، والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (١٩٥٠)، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (١٩٦٩).

وفي حدود ما يسمح به المقام نتناول في إيجاز أهم الآليات الدولية، ومثالين من الآليات الاقليمية، الكافلة لقدر من الحماية للحقوق، ومن سبل تظلم أصحاب الحقوق إذا انتهكت، ومن الرقابة على الدول الملزمة ـ بموجب تعهدها ـ باحترام تلك الحقوق أمام المجتمع الدولي أو الاقليمي.

---

(٢) ومن الإعلانات المهمة في ميدان حقوق الإنسان إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة (١٩٦٠)، وإعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التميز العنصري (١٩٦٣)، والإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد (١٩٨١)، وإعلان حماية جميع الأشخاص من التعرّض للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة (١٩٧٥). وقد مهّد هذا الإعلان الأخير لصدور اتفاقية مناهضة التعذيب (١٩٨٤).

(٣) انظر القرار رقم ٣٤/١٦٩ (١٩٧٩).

أولاً: الآليات الدولية

تلعب الأمم المتحدة والمنظمات التابعة لها[٤] الدور الرئيسي في إعداد واعتماد الصكوك الدولية وفي رعاية آليات الرقابة والتظلم على الصعيد الدولي. وفي ما يلي أهم الآليات المتاحة الآن:

١ ـ تقديم التقارير وفحصها وإبداء الملاحظات عليها.

٢ ـ تقديم الشكاوى من دولة ضد دولة.

٣ ـ التوفيق.

٤ ـ تقديم الشكاوى من الفرد ضد دولته.

٥ ـ عرض النزاع على محكمة العدل الدولية.

١ ـ الآلية الأولى: تقديم التقارير الدورية وإبداء الملاحظات عليها

يمكن القول إن العمل استقر على أن تتضمن الصكوك التعاهدية (أي الاتفاقات والمعاهدات) الخاصة بحقوق الإنسان نصوصاً توجب على الدول الأطراف تقديم تقارير دورية عما اتخذته أو تنوي اتخاذه من التدابير لإعمال وكفالة احترام الحقوق المعترف بها في الصك، وربما كان أقدم نص من هذا القبيل هو المادة (٢٢) من دستور منظمة العمل الدولية بالنسبة إلى اتفاقات العمل الدولية.

ولأسباب عملية سنركّز ـ دون اقتصار ـ في تتبعنا لكيفية عمل الآلية الأولى، على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. فهو، من جهة يكفل الحقوق الحيوية الأولى للإنسان، وهي الحقوق التي يشكل انتهاكها تهديداً لحياته أو كيانه كبشر، وهي أيضاً، للأسف، أكثر الحقوق عرضة للانتهاك. ومن جهة ثانية، تعتبر نصوصه نموذجاً في هذا الباب، وليس هناك سوى اختلافات قليلة بينها وبين النصوص المشابهة في الصكوك الأخرى.

أوجب العهد (المادة ٤٠) على الدول الأطراف فيه تقديم تقارير عن التدابير التي اتخذتها إعمالاً للحقوق المعترف بها فيه وعن التقدم المحرز لتأمين التمتع بهذه الحقوق، وذلك:

---

(٤) وأخصها (أ) منظمة العمل الدولية، بالنسبة للحقوق النقابية المكفولة في الاتفاقات التي تعتمدها المنظمة في مؤتمراتها السنوية، و(ب) اليونسكو، بالنسبة لاتفاقية مكافحة التمييز في مجال التعليم (١٩٦٠) وبروتوكولاتها (١٩٦٢) وبالنسبة لانتهاك حقوق الإنسان في مجالات اختصاص المنظمة وهي التربية والتعليم، والبحث العلمي، والإعلام والاتصال.

أ ـ في غضون سنة من نفاذ العهد بالنسبة إلى الدولة.

ب ـ كلما طلبت إليها ذلك «اللجنة المعنية بحقوق الإنسان» (كما تسمى الآن)، وهذه اللجنة مؤلفة من ١٨ عضواً منتخبين من الدول الأطراف بالاقتراع السري من قائمة مرشحين تتوافر فيهم صفات معينة. وترشحهم دولهم ويكونون من مواطنيها لكنهم يخدمون بصفتهم الشخصية (المادتان ٢٨ و٢٩).

وتقدم التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة وهو يحيلها على اللجنة. فتقوم اللجنة بدراستها وتضع تقارير عنها ولها أن تشفعها بملاحظات عامة، وتوافي الدول بها. ويجوز للجنة موافاة المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة بتلك الملاحظات ومعها التقارير.

ويجوز للدول الأطراف أن تقدم إلى اللجنة تعليقاتها على ملاحظات اللجنة إن وجدت.

ذلك هو جانب الشكل.

أما من حيث جوهر الموضوع، فيتضح من الاطلاع على التقارير وعلى محاضر مناقشات اللجان المختصة بفحصها وأسئلة أعضاء اللجان وإجابات ممثلي الدولة صاحبة التقرير، أن الالتزام بتقديم التقارير ليس التزاماً شكلياً فحسب. إن التقرير والأمثلة والردود تعطي صورة واضحة، إلى حد بعيد، عن حالة الحقوق في الدولة المعنية، كل حق على حدة، مادة مادة، فقرة فقرة، ومدى تقدم الدولة على طريق إعمال الحق والصعوبات التي تلاقيها في سبيل ذلك والموانع التي تمنعها من الإعمال الكامل لبعض الحقوق، سواء أكان المانع سياسياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً أم عقائدياً أم دينياً.

واضطرار الدولة إلى مواجهة التزامها بتقديم التقرير الدوري التالي وبيان ما أحرزته من تقدم في كفالة الحقوق منذ التقرير السابق وذكر العوائق، إن وجدت، والأسباب، وكذلك اضطرارها إلى مواجهة جلسات فحص التقرير ومناقشته، كل هذا يشكل ضغطاً أدبياً لا يستهان به.

غير أن كتابة التقارير ومناقشتها لا تشكلان ضغطاً كافياً. لهذا نص العهد، كما نصت سائر الصكوك المماثلة، على آليات أخرى.

٢ ـ الآلية الثانية: تقديم الشكاوى من دولة ضد دولة

ورد في ذلك نص المادة (٤١) في العهد، وهو نص اختياري بمعنى أنه، لكي يحق لدولة ما، ولتكن الدولة «ألف»، أن تبلغ اللجنة المختصة بأن الدولة

«باء» لا تفي بالتزاماتها بموجب العهد، يشترط أن تكون الدولة «باء» قد أعلنت من قبل «في أي وقت من الأوقات اعترافها باختصاص اللجنة في تلقي ونظر رسائل» بهذا المعنى من إحدى الدول الأطراف، وبشرط أن تكون الدولة «ألف» سبق أن أصدرت إعلاناً مماثلاً تعترف فيه تجاه ذاتها باختصاص اللجنة.

وعندما تلفت «ألف» نظر «باء» إلى تخلّفها عن إعمال أحكام العهد، يجب على «باء» في غضون ثلاثة أشهر أن توافي «ألف» بالإيضاحات الكتابية اللازمة. وإذا تعذرت تسوية المسألة في غضون ستة أشهر من تلقي «باء» الرسالة الأولى، حق لها ول «ألف» إحالة المسألة إلى اللجنة، ولكن اللجنة لا تنظر في أي مسألة محالة إليها إلا بعد التأكد من استنفاد كل طرق الرجوع الداخلية، بشرط ألا تستغرق إجراءات الرجوع مدداً تتجاوز الحدود المعقولة. وتعقد اللجنة جلسات سرّية عند بحث هذه الرسائل. وتعرض مساعيها الحميدة لحل المسألة ودياً على أساس احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها في العهد. وللجنة أن تطلب إلى الدولتين تزويدها بالمعلومات المناسبة. ولكل من الدولتين انتداب من يمثلها وإبداء ملاحظاتها. وفي غضون اثني عشر شهراً من إحالة المسألة إلى اللجنة تقدم هذه الأخيرة تقريرها وتبلغه إلى الطرفين. وفي حال الوصول إلى حل يقتصر التقرير على إيراد بيان موجز بالوقائع وبالحل. وفي حال تعذر الحل، يقتصر التقرير على بيان موجز بالوقائع يرفق بالملاحظات التي أبدتها الدولتان.

ويجوز للجنة أيضاً في حال تعذر الحل اتباع ما نصت عليه المادة (٤٢) وهو:

٣ ـ الآلية الثالثة: تعيين لجنة توفيق خاصة

ويكون تعيينها بموافقة الدولتين. ويحظر أن يكون أعضاؤها من مواطنيهما. وتوضع تحت تصرفها كل المعلومات المتوافرة. وتبذل اللجنة مساعيها الحميدة لإنهاء النزاع، وتضع تقريرها قبل انقضاء اثني عشر شهراً على عرض المسألة عليها، وتقدمه إلى رئيس لجنة الـ ١٨ التي عيّنت لجنة التوفيق وذلك لإنهائه إلى الدولتين. وفي حال فشل التوفيق تُضمن لجنة التوفيق تقريرها الوقائع وملاحظات الطرفين. ويحق للطرفين، في غضون أشهر من تلقي التقرير، إعلام رئيس لجنة الـ ١٨ بقبوله أو رفضه.

وليس هناك اختلاف كبير عما سبق في شروط وإجراءات التوفيق المنصوص عليها في صكوك أخرى مثل البروتوكول الملحق باتفاقية مكافحة التمييز في مجال التعليم (١٩٦٢) واتفاقية مناهضة التعذيب (١٩٨٤).

٤ ـ الآلية الرابعة: تقديم الشكاوى من الفرد ضد دولته

أجاز البروتوكول المتعلق بالعهد تقديم الشكاوى ضد الدولة من الأفراد الداخلين في ولايتها. وقد اعتمدت الجمعية العامة ذلك البروتوكول في اليوم نفسه (١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦) مع العهد. وتقدم الشكوى برسالة كتابية إلى لجنة الـ ١٨. ويشترط البروتوكول عدة شروط في شأن هذه الرسائل:

أولاً: لا يجوز للجنة تلقي أي رسائل من أفراد ضد دولة ليست طرفاً في البروتوكول، ولو كانت طرفاً في العهد.

ثانياً: يجب أن تقرر اللجنة عدم قبول الرسالة في ٣ حالات:

أ ـ إذا كانت مغفلة، أي غير موقعة.

ب ـ إذا كانت منطوية، في رأي اللجنة، على تعسف في استخدام حق تقديم الرسائل.

ج ـ إذا كانت منافية لأحكام العهد.

ثالثاً: لا يجوز للجنة أن تنظر في الرسالة إلا بعد التأكد من أمرين:

أ ـ ان المسألة ليست قيد البحث بموجب أي إجراء آخر من إجراءات التحقيق الدولي أو التسوية الدولية.

ب ـ ان الفرد المعني قد استنفد جميع طرق الرجوع الداخلية المتوافرة. ولا يسري هذا القيد إذا كانت إجراءات الرجوع تستغرق مدداً تتجاوز الحدود المعقولة.

وبعد انتهاء اللجنة من نظر الرسالة، في ضوء ما يقدمه الفرد والدولة من معلومات كتابية، تبلغ اللجنة ملاحظاتها إلى كل منهما، وتضمّن تقريرها السنوي عن أعمالها موجزاً لأنشطتها في مجال رسائل الأفراد.

ومن الطبيعي أن تكون هناك دول تصدّق على العهد ولكنها، من جهة، لا تعلن قبولها المادة (٤١) منه، أي أنها لا تقبل تقديم رسائل ضدها من دولة أخرى، ومن جهة أخرى، لا تصدّق على البروتوكول، أي أنها لا تقبل تقديم رسائل ضدها من أفراد مواطنيها. وبالرجوع إلى قوائم التصديقات يتضح أن هناك أيضاً عدداً غير قليل من الدول التي صدّقت على البروتوكول، قابلة بذلك تقديم رسائل ضدها من مواطنيها ولكنها لم تعلن قبولها المادة (٤١)، رافضة بذلك تقديم رسائل ضدها من دول أخرى. وهناك عدد قليل من الدول فعلت العكس، أي رفضت تقديم رسائل ضدها من مواطنيها ولم ترفض تقديم رسائل من دول أخرى.

وإن دلّ كل هذا على شيء فإنما يدلّ على أمرين:

أولاً: إن هناك دولاً تفضّل أن تظل بعيدة عن آليات الرقابة الدولية في موضوع حساس مثل حقوق الإنسان، فلا توقّع ولا تصدّق ولا تنضم، مفضلة أن تظل طليقة اليد في معاملة مواطنيها والبطش بهم دون اعتبار لصكوك تقيّدها وتفتح نافذة على ما يجري داخلها.

ثانياً: إن آليات الرقابة من تقارير وشكاوى لا تخلو من الفعالية رغم كل ما أحيطت به من قيود وضمانات بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول إلا بالقدر الذي توافق عليه صراحة ومقدماً. وقد استخدمت هذه الآليات بخاصة الرسائل والشكاوى ضد دول صدّقت في عهد الديمقراطية ثم تنكبت الطريق السوي على أثر انقلابات عسكرية وقيام حكم استبدادي دموي فيها، فسئلت عن المختفين والمخطوفين والمعذبين والممنوعين من العودة إلى بلادهم وهلم جرا.

وفي ما يتعلق بالبلدان العربية، يرد في مرفق بهذه الدراسة جدول يبين موقف البلدان العربية المختلفة من هذا العهد الأساسي، ويتضح من الجدول أن تسعة بلدان منها فقط ملتزمة رسمياً بالعهد بالتصديق عليه أو الانضمام إليه. وليس بين هذه البلدان التسعة بلد واحد أعلن قبوله المادة (٤١) أو صدّق على البروتوكول أو انضم إليه، أي قبل أن يتقدم ضده بشكوى أفراد خاضعون لولايته أو بلدان أخرى. وإذا كانت هناك دول كبرى تعتبر ديمقراطية لم تصدّق أو تنضم لأنها تتأبى المساءلة الدولية وتخشاها في آن معاً ـ مثل الولايات المتحدة أو فرنسا ـ فلنقتدِ نحن العرب بالدول التي تعلن على الأقل اعترافها بالحقوق وعزمها على احترامها. وعلى منظمتنا أن تكثف جهودها في حث الحكومات العربية على اتخاذ هذه الخطوة.

ونأتي الآن إلى:

٥ ـ الآلية الخامسة: عرض النزاع على محكمة العدل الدولية

تتضمن عدة صكوك دولية[٥] نصاً يقضي بإحالة أي نزاع ينشأ بين أطرافها حول تفسير الصك أو تنفيذه إلى محكمة العدل الدولية إذا تعذرت تسويته بطرق أخرى أو بالتفاوض. وهناك اتفاقات تنص على إحالة النزاع إلى التحكيم قبل

---

(٥) نذكر منها، على سبيل المثال، اتفاقية حظر الاتجار بالأشخاص والاتجار بدعارة الغير لعام ١٩٤٩، المادة (٢٢)؛ الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين لعام ١٩٥٠، المادة (٣٨)، والبروتوكول المتعلق باتفاقية مكافحة التمييز في مجال التعليم لعام ١٩٦٢، المادة (٢٥).

اللجوء إلى المحكمة. ومثال ذلك اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (المادة (٢٩))، التي تنص أيضاً على أنه إذا تعذر على الطرفين تنظيم التحكيم أحيل النزاع إلى محكمة العدل الدولية بناءً على طلب أي منهما وفقاً للنظام الأساسي للمحكمة.

وصفوة القول إن الوضع الدولي الراهن يقوم على احترام سيادة الدول. وبالتالي تستند كل الآليات الرقابية إلى مبدأ رضا الدولة وموافقتها على الآلية قبل معاملتها بها. ولكن ما العمل إذا كانت الدولة لم تصدّق أو تنضم إلى أي صك أو اتفاقية وتنتهكها صراحة؟ ومثال ذلك جنوب افريقيا المطرودة، لهذا السبب، من المنظمات الدولية أو المعلقة العضوية فيها. وحتى في حالة الدول المصدّقة أو المنضمة إلى كل الصكوك، ليس هناك من سبيل إلى اتخاذ تدابير أشد وأكثر فعالية من التشهير والإدانة إلا باللجوء إلى مجلس الأمن عملاً بالمادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة لفرض جزاءات، على اعتبار أن أعمال الدولة تهدد السلم والأمن الدوليين.

والمأمول أن يخطو المجتمع الدولي، في ظل نظام دولي جديد، خطوة جادة، بتعزيز الصلاحيات الرقابية والجزائية، والتدخلية عند الاقتضاء، للمجتمع الدولي ممثلاً في منظمة الأمم المتحدة مثلاً أو هيئة تابعة لها، حماية لحقوق الإنسان في حالات محددة، دون أن يعتبر ذلك افتئاتاً على السيادة الوطنية أو تدخلاً في الشؤون الداخلية.

ثانياً: الآليات الإقليمية

يرجع الاتجاه إلى عقد الاتفاقات وتكوين المنظمات الاقليمية لحقوق الإنسان إلى التجانس أو التقارب الفكري في التقاليد والنظم السياسية بين دول المنطقة الواحدة، مما لا ترى معه تلك الدول ضيراً في الاعتراف بالحقوق التي تتفق مع قيمها المشتركة، والاحتكام إلى لجنة منها، والخضوع لأحكام محكمة منبثقة عن منظمة تمثلها[٦].

والتنظيمات الاقليمية كثيرة، لكن غالبيتها معنية بالشؤون الاقتصادية والسياسية مثل رابطة بلدان آسيا والمحيط الهادي (آسيان) ومنظمة الدول الافريقية، أو بالشؤون العسكرية مثل حلف شمالي الأطلسي. وهناك عدد قليل منها معني

(٦) حلمي راغب حنا، «ضمانات حقوق الإنسان،» (محاضرة ألقيت في إطار أنشطة الجمعية باريس، ١٩٨٦)، ص ٥٠ وما يليها.

ـ ضمن عدة أمور ـ بمسألة حقوق الإنسان. فقد أقامت كل من دول أوروبا الغربية والدول الأمريكية آلية متكاملة إلى حد كبير في هذا المجال نتناولهما بإيجاز، ثم نلقي نظرة على المنطقة العربية.

١ ـ مجلس أوروبا

وقّعت دول المجلس (٢١ دولة) الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان عام ١٩٥٠، وأصبحت الاتفاقية نافذة عام ١٩٥٣. وهي تنص في بابها الأول على الحقوق التي تعترف بها الدول الأطراف والتي لا تختلف كثيراً عما جاء في الإعلان العالمي. ونص الباب الثاني على إنشاء اللجنة الأوروبية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان لكفالة احترام التعهدات التي قطعتها الدول على نفسها في الاتفاقية.

أ ـ اللجنة[٧]

تختص اللجنة بتلقي الشكاوى المقدمة ضد دولة طرف لإخلالها بأحكام الاتفاقية، وذلك بطلب يوجه إلى الأمين العام لمجلس أوروبا. ويقدم الطلب من إحدى الدول الأطراف. ويجوز أيضاً تقديم الطلب (أي الشكوى) من فرد أو مجموعة أفراد اعتُدي عليهم، أو من منظمة غير حكومية، ولكن بشرط أن تكون الدولة المشكو فيها قد أعلنت اعترافها باختصاص اللجنة بالنظر في شكاوى هذه الفئات.

وفي جميع الحالات يشترط في الشكوى:

(١) أن تُرفع بعد استنفاد سبل الرجوع الداخلية.

(٢) ألا تكون مقدمة من مجهول.

(٣) ألا تكون قدمت من قبل، أو معروضة على هيئة دولية أخرى لتحقيقها أو تسويتها، أو خالية من وقائع جديدة، أو غير مستندة إلى أساس، أو تعسفية.

وتكون جلسات اللجنة سرية.

وإذا رأت اللجنة أن الشكوى مستوفاة شكلاً فحصتها بحضور الطرفين وحققت فيها عند الاقتضاء بمعاونة الدول المعنية. ثم تضع اللجنة تقريراً بالوقائع

---

(٧) تتألف اللجنة من عدد من الأعضاء مساو لعدد الدول المتعاقدة، يختارون بالانتخاب لمدة ٦ سنوات، ولا يجوز أن يكون بها أكثر من مواطن واحد من كل دولة عضو، المادة (٢٠)، وتنتخبهم لجنة وزراء الدول، ويتجدد انتخاب نصفهم كل ٣ سنوات.

والحل وترسله إلى الدول المعنية وإلى لجنة الوزراء.

وإذا تعذر إيجاد حل، جاز للدولة الشاكية أو المشكو فيها أو دولة المواطن الذي انتهك حقه رفع الأمر إلى المحكمة. فإذا لم يرفع خلال ثلاثة أشهر أصدرت لجنة الوزراء قراراً تبتّ به في ما إذا كان قد حدث أو لم يحدث إخلال بالاتفاقية. وفي حالة الإخلال تحدد اللجنة للدولة المعنية مهلة لاتخاذ التدابير المتماشية مع قرار لجنة الوزراء.

ب ـ المحكمة[٨]

تختص المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بكل القضايا المتعلقة بتفسير الاتفاقية وتطبيقها وبشرط:

(١) أن تعرضها عليها إحدى الدول المتعاقدة أو اللجنة دون غيرهما. ونظراً إلى حرمان الأفراد والهيئات من اللجوء إلى المحكمة، فإن المفهوم هو أن اللجنة ترفع الأمر نيابة عنهم عند الاقتضاء.

(٢) أن تكون الدولة المعنية، شاكية أو مشكواً منها، قد أعلنت اعترافها بالاختصاص الإلزامي للمحكمة بذلك التفسير أو التطبيق، أو وافقت على عرض الأمر على المحكمة في الحالة المحددة.

وإذا رأت المحكمة أن تصرف أو قرار الدولة المشكو منها مناقض لالتزاماتها بموجب الاتفاقية وأن قانونها الداخلي لا يسمح بإلغاء آثار ذلك التصرف أو القرار إلغاءً تاماً، حكمت المحكمة للطرف المعتدى عليه بالتعويض إن كان له موجب.

وتكون أحكام المحكمة مسببة ونهائية. وقد تعهدت الدول المتعاقدة (المادة (٥٣)) باحترامها، وتشرف لجنة الوزراء على تنفيذها.

ج ـ آلية ثالثة

أوجبت الاتفاقية على كل دولة من الدول المتعاقدة أن تقدم إلى الأمين العام لمجلس أوروبا، بناءً على طلبه، الإيضاحات اللازمة عن الطريقة التي يكفل بها قانونها الداخلي تطبيق نصوص الاتفاقية بصورة فعالة. وهذا يعتبر وسيلة رقابية لضمان احترام الحقوق.

---

(٨) تشكيل المحكمة مشابه لتشكيل اللجنة، لكن أعضاءها ينتخبون بواسطة الجمعية التأسيسية لمدة ٩ سنوات ويجدد كل ٣ سنوات انتخاب ٤ منهم.

وجدير بالذكر أن المادة الأولى من الاتفاقية تبسط حمايتها على كل شخص يخضع لولاية الدول الأطراف ولو لم يكن من رعاياها. وتطبيقاً لهذا النص، دفعت بريطانيا تعويضاً غير قليل (٣٧٥٠٠ جنيه استرليني) إلى ورثة محمد أموقرين، ذلك الضابط في القوات الجوية المغربية الذي اتهم بالاشتراك في مؤامرة لاغتيال عاهل المغرب عام ١٩٧٢، فهرب إلى جبل طارق لاجئاً ولكن السلطات البريطانية سلمته فحوكم وأعدم[٩].

٢ ـ منظمة الدول الأمريكية

وقع ميثاق المنظمة عام ١٩٤٨ في بوغوتا وفي العام نفسه أصدر «مؤتمر الدول الأمريكية» الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته. وعام ١٩٥٩ قرر اجتماع وزراء خارجية الدول الأمريكية إنشاء اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان، وعام ١٩٦٩ عقدت المنظمة مؤتمراً في سان خوسيه (كوستاريكا) أقر الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان التي أنشئت بموجبها المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان.

وتتكون كل من اللجنة والمحكمة من سبعة أعضاء تنتخبهم الجمعية العامة للمنظمة. ولا يُجمع بين عضوية اللجنة وعضوية المحكمة. واختصاصات الهيئتين مشابهة لاختصاصات نظيرتيهما الأوروبيتين مع بعض الفوارق، نذكر منها ما يلي بالنسبة إلى اللجنة.

أ ـ تقدم شكاوى الأفراد ومجموعات الأفراد والمنظمات غير الحكومية إلى اللجنة مباشرة وليس إلى الأمين العام للمنظمة.

ب ـ تقبل شكاوى الأفراد ضد الدولة التي وافقت على الاتفاقية ولا يشترط قبول الدولة لاختصاص اللجنة.

ج ـ لا يشترط استنفاد طرق الطعن الداخلية في بعض الحالات ومن أمثلتها ألا يكون مسموحاً باللجوء إلى القضاء الداخلي أو أن يؤدي اللجوء إليه إلى تأخير لا مسوغ له.

٣ ـ المنطقة العربية

لا يتضمن ميثاق جامعة الدول العربية الموقع في ٢٢ آذار/مارس ١٩٤٥ أي

---

(٩) حنا، «ضمانات حقوق الإنسان،» ص ٥٢.

ذكر لحقوق الإنسان أو المسائل الإنسانية. وفي عام ١٩٦٦ أنشأ مجلس الجامعة لجنة خاصة مهمتها وضع برنامج للاحتفال بسنة حقوق الإنسان. وعام ١٩٦٧ أنشئت لجنة توجيهية لحقوق الإنسان لتتعاون مع اللجنة الأولى ولكن مجال اختصاصها أوسع. ولما طلبت شعبة حقوق الإنسان في هيئة الأمم المتحدة، في العام نفسه، من الأمين العام للجامعة رأيه في إنشاء لجنة إقليمية عربية لحقوق الإنسان، عُرض الأمر على اللجنتين واستقر الرأي على ضرورة إنشاء اللجنة الاقليمية في إطار جامعة الدول العربية. ووافق مجلس الجامعة على إنشائها في ٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٨. وكانت باكورة أعمالها الاشتراك في التحضير للمؤتمر العربي الأول لحقوق الإنسان الذي عقد في بيروت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨ وحضره إلى جانب الدول العربية الأعضاء في الجامعة عدد من بلدان الشرق الأوسط والهند وباكستان والفاتيكان وبعض المنظمات الدولية.

وقد نشطت اللجنة في بادئ الأمر في التعاون مع الأمم المتحدة في بحث انتهاكات إسرائيل لحقوق الفلسطينيين في الأراضي العربية المحتلة، وأبدت استعدادها للتعاون مع اللجان الاقليمية الافريقية لحقوق الإنسان، في حال إنشائها، تلبية لاقتراحات منظمة الأمم المتحدة.

ووضعت اللجنة لنفسها برنامج عمل على المستوى القومي يشمل عدة أمور منها دراسة المشاكل التي تعرض على الصعيد الوطني سعياً إلى حلها، وتلقي تقارير الدول الأعضاء عن إنجازاتها في مجال حقوق الإنسان، وتنظيم ندوات، وإعداد دراسة تمهيدية لإعلان ميثاق عربي لحقوق الإنسان. كما وضعت برنامج عمل على المستوى الدولي شمل إجراء البحوث والاشتراك في المؤتمرات والإبلاغ عن انتهاكات إسرائيل لحقوق الإنسان.

وفي عام ١٩٧٠ شكل مجلس الجامعة لجنة من الخبراء لوضع مشروع إعلان عربي، ووضع المشروع فعلاً باسم «إعلان حقوق المواطن في الدول والبلاد العربية» وأيده بعض البلدان ورفضه بعضها، وطالب فريق ثالث بإجراء تعديلات فيه، ولم يرد فريق رابع.

وبعد انتقال مقر الجامعة مؤقتاً إلى تونس، عهد إلى خبيرين بوضع مشروع جديد. وقد تباينت فيه الآراء، وما زالت المنطقة العربية محرومة من ميثاق ومحكمة على غرار غربي أوروبا والبلدان الأمريكية.

ونتيجة لهذا الفشل ومع تصاعد الانتهاكات في فلسطين وفي البلدان العربية كافة، نشأت في عدد منها، مثل المغرب ومصر، جمعيات خاصة مستقلة لحقوق

الإنسان، وأنشأت بعض النقابات، مثل نقابات المحامين والصحافيين، لجاناً للدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان. وكذلك فعل بعض الأحزاب السياسية المعارضة.

قائمة البلدان العربية التي وقعت كلاً من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول المتعلق به أو صدقت عليهما أو انضمت إليهما مع بيان التاريخ

البلد	العهد			البروتوكول	
	التوقيع	التصديق أو الانضمام	قبول المادة (٤١)	التوقيع	التصديق أو الانضمام
الأردن	١٩٧٢/٦/٣٠	١٩٧٥/٥/٢٨			
الإمارات العربية المتحدة					
البحرين					
تونس	١٩٦٨/٤/٣٠	١٩٦٩/٣/١٨			
الجزائر	١٩٦٨/١٢/١٠				
جيبوتي					
السعودية					
السودان		١٩٨٦/٣/١٨ [أ]			
سوريا		١٩٦٩/٤/٢١ [أ]			
الصومال					
العراق	١٩٦٩/٢/١٨	١٩٧١/١/٢٥			
عُمان					
فلسطين					
قطر					
الكويت					
لبنان		١٩٧٢/١١/٣ [أ]			
ليبيا		١٩٧٠/٥/١٥ [أ]			
مصر	١٩٦٧/٨/٤	١٩٨٢/١/١٤			
المغرب	١٩٧٧/١/١٩	١٩٧٩/٥/٣			
موريتانيا					

(أ) انضمام.

المصدر: تقرير الأمين العام للأمم المتحدة المقدم إلى الجمعية العامة والمؤرخ في ١٦ آب/أغسطس ١٩٨٨.

وإزاء تردي أوضاع حقوق الإنسان في الوطن العربي تكون محاور ووسائل العمل المنشودة والمأمولة هي ـ إلى جانب ما ورد في الباب الثاني من النظام

الأساسي لمنظمتنا ـ ما يلي:

أ ـ تعزيز جمعيات حقوق الإنسان القطرية والقومية وتشجيع تكوينها.

ب ـ بث وتعزيز الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي.

ج ـ العمل على تعديل القوانين لكفالة المزيد من الحقوق.

د ـ حث الدول على التصديق على صكوك ومواثيق واتفاقات حقوق الإنسان بكل موادها وبروتوكولاتها.

هـ ـ إجراء البحوث ورصد جوائز لها.

و ـ عقد الندوات والمشاركة في الاجتماعات الدولية والاقليمية والقطرية المعنية بحقوق الإنسان.

ز ـ مواصلة السعي لتوقيع اتفاقية اقليمية وإنشاء محكمة اقليمية وتعزيز صلاحيات اللجنة القائمة وتنشيطها.

الفصـل العاشـر

حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة: عولمة حقوق الإنسان أم عولمة الفهم الغربي لحقوق الإنسان(*)؟

محمد فهيم يوسف(**)

مقدمـة

نعلم أن مفهوم العولمة هو مما ينطوي على تجليات اقتصادية قد تكون استأثرت إلى حد ما باهتمام الباحثين والخبراء، لكن ذلك لا يعني اقتصاره عليها، فثمة تجليات أخرى سياسية وثقافية واتصالية ترتبط بهذا المفهوم، وتشكل في مجملها محتواه. وقد لوحظ أن الجوانب السابقة على اختلافها تشترك في ذلك التأثير الذي تحدثه في خطاب حقوق الإنسان ووضعيته على المستوى التطبيقي. وسنحاول من خلال هذه المقالة الموجزة إلقاء الضوء على البعد السياسي للعولمة الذي من تجلياته سقوط الشمولية والسلطوية، والاتجاه نحو الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، ولا سيما أنه يطرح أسئلة كثيرة للنقاش من أبرزها: هل تعني عولمة حقوق الإنسان أن يشيع في العالم احترام كافة الصكوك الدولية لحقوق الإنسان (الفردية منها والجماعية) دون تمييز أو مفاضلة، وأن يستفيد العالم من منجزات التطور التقاني (التكنولوجي) في نشر الأفكار الرامية إلى إحداث نوع من التقارب بين البشر محوره كرامة الإنسان الذي

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٨)، ص ٦٣ ـ ٦٩.

(**) باحث في شؤون التنمية وحقوق الإنسان ـ الأردن.

لن يصبح في معزل عن أخيه الإنسان وآلامه في شتى بقاع الأرض؟ أم أنها تعني الفرض الانفرادي لفهم يستند إلى مرجعية تخص حضارة معينة، باعتباره المفهوم الأسمى لحقوق الإنسان الذي ينبغي أن يسود العالم؟

في الواقع لقد ورد في مقالة حديثة لمحمد عابد الجابري إشارة لتفرقة على درجة من الأهمية بين ما سماه بـ «العالمية» (Universalism) التي تمثل ـ وفقاً لتصوره ـ طموحاً نحو الارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي، ومن ثم فهي تفتح العالم على ما هو عالمي وكوني، وبين «العولمة» (Globalization) التي تمثل في نظره إرادة الهيمنة، وبالتالي فهي تعني القمع والإقصاء لكل ما هو خصوصي.

وبينما اعتبر الأولى (أي العالمية) طموحاً مشروعاً لأنها تعني الانفتاح على الآخر ورغبة في الأخذ والعطاء، اعتبر الثانية إرادة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته[١].

وفي اعتقادنا ان التفرقة التي جاءت بها هذه الأطروحة بين ما هو عالمي وعولمي هي مما ينطبق على واقع التعاطي مع حقوق الإنسان منذ مطلع التسعينيات الذي يشهد تسارع الانتقال من المحور الأول المتعلق بالعالمية (أي عالمية حقوق الإنسان)، إلى المحور الثاني المتعلق بالعولمة، والذي تحاول من خلاله بعض الأوساط الدولية طرح فهمها لصيغة التفاعل مع حقوق الإنسان، وحث المجتمع الدولي على تبنيه باعتباره المفهوم الأصلح والأقدر على البناء، ولعل ذلك مما نلحظ بوادره فعلاً من خلال:

ـ تراجع دور الجدل التقليدي المتمحور حول العالمية بالنسبة لحقوق الإنسان.

ـ اتجاه الأوساط الغربية نحو محاولة تعميم «الفهم الغربي لحقوق الإنسان» مستخدمة في ذلك شتى الوسائل.

أولاً: تراجع الجدل التقليدي حول مفهوم ومعايير حقوق الإنسان عقب الحرب الباردة

لم تكن التجمعات الدولية أيام الحرب الباردة تحمل الرؤية نفسها في الدعوة لحقوق الإنسان وحمايتها أو حتى الاعتراف بها:

---

(١) محمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/فبراير ١٩٩٨)، ص ١٧.

ـ فبالنسبة إلى الدول الرأسمالية المتقدمة: نجد أن تبنيها نمط الديمقراطية الليبرالية الغربية المغرقة في تقديس الفرد وحريته ـ بما اعتبر لديها نتيجة لطبيعته الإنسانية لا لوجوده كمواطن داخل دولة ـ قد جعلها تبدي تعلقاً واضحاً بحقوق الإنسان ذات الطابع الفردي وتحديداً بالحقوق المدنية والسياسية التي ارتبطت باستقلال الولايات المتحدة وظهور مبادىء الثورة الفرنسية، أما فئة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية أو ما يسمى بالجيل الثاني من حقوق الإنسان فقد قوبلت برفض وتعنت شديدين لأن ارتباطها التاريخي بانتصار المذهب الماركسي قد جعلها في نظرهم مرتبطة بالشيوعية، وكان التبرير الذي يسوقه بعضهم لتبرير هذا المنحى الأيديولوجي هو أن: نوعية المكن التي ينطبق عليها وصف الحق إنما هي تلك التي تتسم بطابع سلبي، بحيث إن إعمالها لا يستلزم أكثر من امتناع السلطة عن الإتيان بكل ما من شأنه أن يمثل تقييداً لها. وهذا ما ينطبق لديهم بوضوح على الحقوق المدنية والسياسية، كالحق في الحياة، وعدم الخضوع للتعذيب، وحق الانتخاب... إلخ. أما فئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ كالحق في العمل، والحق في التعليم والصحة، والحق في الضمان الاجتماعي... إلخ، فهي مما يخرج عن هذا النطاق لأنها تستلزم تدخلاً من جانب الدولة لكفالتها، هذا فضلاً عن كون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ستصبح بلا معنى ما لم يسبقها الإعمال التام للحقوق المدنية والسياسية، على اعتبار أنه لا قيمة لحق العمل أو التعليم إذا كانت حرية المواطن أو حياته عرضة للتهديد[٢]!!

ـ وبالنسبة إلى الدول الاشتراكية: فهذه نجد أن تبنيها لنمط الديمقراطية الاشتراكية التي تجعل حقوق الإنسان من حق من يعمل وينتج فقط في المجتمع الاشتراكي، فقد أبدت تعلقاً واضحاً بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع تجاهل لافت للحقوق المدنية والسياسية التي اعتبرت لديهم حقوقاً شكلية ما لم يسبقها الإعمال التام لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية. وخلافاً للدول الرأسمالية الغربية التي ترى أن الدولة العدو الأول للحرية، فقد اعتبر تدخلها حيوياً لدى الدول الاشتراكية ليس فقط في الدفاع عن الحقوق والحريات، بل أيضاً في إنتاجها، فتحقيق الحرية في المذهب الماركسي لا يتأتى إلا من خلال الجماعة أو طبقة البروليتاريا التي تعمل على التخلص من قيود الطبقة المستغلة.

---

(٢) ويلاحظ أنه حتى مع اتجاه بعض الحكومات الغربية أيام الحرب الباردة نحو الاعتراف بهذه الفئة من حقوق الإنسان، فإن ذلك لم يكن يعني أكثر من اعتبارها مجرد احتياجات إنسانية لا حقوقاً، وهو ما كان يعني أن تأتي دائماً في المرتبة الثانية من حيث التطبيق.

وهكذا فقد اتجه الفريقان انطلاقاً من هذا الخلاف الأيديولوجي نحو استخدام حقوق الإنسان في الصراع الذي كان دائراً بينهما، فكانت الدول الرأسمالية تحرص على إبراز انتهاكات الحقوق المدنية والسياسية في الدول الاشتراكية، وكانت هذه الأخيرة تحرص على إبراز انتهاكات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الدول الرأسمالية، واستمر الأمر على هذا المنوال إلى أن كان انهيار المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفياتي، ومنذ ذلك الحين لم يعد لمقولة الصراع الأيديولوجي بين الشرق والغرب أي معنى، وهذا ما انعكس إيجاباً على خطاب حقوق الإنسان وعالميته، بحيث بات يسود الاعتقاد لدى غالبية الدول أن العالمية ينبغي أن تبقى لصيقة بحقوق الإنسان لأنها صفة أصيلة فيها، فتضاءلت تبعاً لذلك استعمالات التعابير التي توحي بمعنى التعاقب أو حلول فئة من حقوق الإنسان محل الأخرى، فكما أن للإنسان حقوقاً مدنية وسياسية فإن له ـ وبالدرجة نفسها ـ حقوقاً اقتصادية واجتماعية وثقافية.

ومن دلائل هذا التحول أن الولايات المتحدة قد اتجهت منذ عام ١٩٩٢ نحو المصادقة رسمياً على الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية (وهي التي كانت قد أصدرت بياناً عام ١٩٨٦ استبعدت فيه هذه الفئة من حقوق الإنسان من قائمة الحقوق التي تحظى باعتراف الحكومة الأمريكية، ومن نشرتها عن حقوق الإنسان في الدول النامية، وأمرت ممثليها الدبلوماسيين والقنصليين في الخارج بحذف هذا الجزء من تقاريرهم السنوية عن البلاد التي يوجدون فيها، مبررة ذلك بأنها تعتبر مثل هذه الحقوق طموحات أكثر منها التزامات، ولهذا فهي ينبغي ألا تدخل في نطاق الحقوق المعترف بها دولياً (Internationally Recognized Human Rights)[٣]!!

كما نستطيع أن نلمس هذا التحول من المسار الذي اتخذه المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا عام ١٩٩٣ والذي حضره ممثلون عن ١٧٢ دولة، إلى جانب مراقبين عن ٩٥ منظمة أو هيئة أو مؤسسة وطنية لحقوق الإنسان وعن ٨٤٠ منظمة غير حكومية.

فلقد عكس الحوار والجدل الذي كان دائراً في ذلك المؤتمر طبيعة التغير الذي طرأ في هذا المسار، بحيث توارى ذلك الجدل التقليدي حول مدى أسبقية حقوق

---

(٣) عبير بسيوني، «الولايات المتحدة الأمريكية والتدخل لحماية حقوق الإنسان والديمقراطية،» **السياسة الدولية**، السنة ٣٣، العدد ١٢٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧)، ص ١١٣.

الشعوب على حقوق الإنسان، أو حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية على الحقوق المدنية والسياسية. وظهر اتجاه غالب يؤكد على عالمية حقوق الإنسان الأساسية، وأن هناك حداً أدنى مشتركاً من الحقوق يتعين على كل النظم السياسية والقيمية والحضارية أن توفرها للإنسان الذي ينبغي أن يكون موضوعها الرئيسي والمستفيد الأساسي من حمايتها. كما اعترف المؤتمر بالحق في التنمية (The Right to Development) واعتبره حقاً عالمياً غير قابل للتصرف[٤] (وهو الذي كان محلاً لرفض الدول الغربية التي اعتبرته محاولة لنزع الطابع التحرري عن القواعد المستقرة في القانون الدولي العام وإعطائها نزعة تدخلية تأخذ في حسبانها مصلحة زمرة معينة من الدول دون الدول الأخرى[٥]، وخلصت من ذلك إلى أنه حيلة عالمثالثية للحصول على مزيد من المساعدات التي تؤول في الغالب لمصلحة الأنظمة الحاكمة، أو لمحاولة تغييب الأنظار عن الانتهاكات التي تتعرض لها الحقوق المدنية والسياسية في تلك الدول التي تعج بالأنظمة الدكتاتورية)[٦]!!

ثانياً: محاولات عولمة الفهم الغربي لحقوق الإنسان

إذا كنا قد انتهينا إلى أن مسألة «العالمية» في حقوق الإنسان قد أصبحت أمراً لا يثير كثيراً من الجدل في عصر ما بعد الحرب الباردة، فإن ما نلمسه اليوم هو اتجاه المعسكر المنتصر بزعامة الولايات المتحدة نحو محاولة فرض فهمه الخاص لحقوق الإنسان والديمقراطية على المجتمع الدولي باعتباره المفهوم الأصلح والأقدر على البناء[٧]!

لقد كان وجود النموذج الماركسي اللينيني للديمقراطية هو الحجة الأقوى في نظر الكثيرين على عدم اعتبار النموذج الليبرالي الغربي النموذج الوحيد الذي يصلح لأن يسود شتى تطبيقات الأنظمة في العالم، أما وقد انهار المعسكر الاشتراكي فلم

---

(٤) حسن نافعة، **الأمم المتحدة في نصف قرن**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٠٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥)، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٥) Maurice Flory, «Le Droit au développement,» dans: Colloque de l'Académie de La Hague, A.F.D.I., 1981, p. 173.

(٦) J. Donnelly, «The Right to Development: How Not to Link Rights and Development,» in: Claude E. Welch, Jr., and Ronald I. Meltzer, eds., *Human Rights and Development in Africa* (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), p. 273.

(٧) ومن بوادر هذا الاتجاه هو محاولة تلك الدول أثناء المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان ابتداع صياغة للحماية الدولية لحقوق الإنسان مع ربطها بآليات التنفيذ التي تهيمن عليها هذه الدول (أي مجلس الأمن).

يعد لفكرة تعدد النماذج الديمقراطية أي معنى، وهكذا فقد سار الغرب في اتجاه عولمة فهمه الخاص للديمقراطية وحقوق الإنسان تحت شعار يعتبرها تراثاً مشتركاً للإنسانية جمعاء لا تراث حضارة بعينها، مخفياً وراء ذلك حقيقة أنه يعكس نتائج تغير موازين القوى وإرادة الهيمنة، وبعبارة أخرى «حكم الغالب على المغلوب»! ولعل فرانسيس فوكوياما (F. Fukuyama) لم يكن ليجرؤ أن يبشر الغرب بأن «نهاية التاريخ» ستكون عند سيادة القيم الغربية في الديمقراطية واقتصاد السوق لولا انهيار الاتحاد السوفياتي، لأنه عند تأملنا ببساطة في حقيقة القيم التي يُسعى إلى عولمتها من الناحية العملية، فسنجد أنفسنا أمام خطاب يفضي إلى تحقق رأسمالية حقوق الإنسان، في ظل واقع الاختلال الاقتصادي الدولي القائم، لأن التركيز ينصب على الفئة الفردية (الحقوق المدنية والسياسية)، دون التنكر لفئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما كانت عليه الحال في السابق، لكن بطبيعة الحال إيكال أمرها لآلية السوق!! وهذا ما يبحث عنه الفاعلون في تيار عولمة الاقتصاد الرأسمالي العالمي، لأنه سيضمن لهم بقاء الدولة التي اعتبر تدخلها ضرورياً في حالة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بعيدة عن هذا المجال، وسيضمن لهم أمن وسلامة مصالحهم التي ستكون ـ في رأي الكثيرين ـ مكفولة في ظل الأنظمة التي تحترم الحقوق السياسية!

وفي هذا الصدد يشير بعض الباحثين إلى منحى الولايات المتحدة (الطرف الرئيسي والرائد في خط العولمة)، فمنذ انتهاء الحرب الباردة، والاتجاه يسير نحو النظر إلى حقوق الإنسان كمصلحة قومية أمريكية تتمثل في المقام الأول بنشر المفاهيم المرتبطة بحقوق الإنسان في الفكر الرأسمالي، على اعتبار أن التحرر الفكري يواكبه تحرر اقتصادي، وهو ما يعني اقتصاداً مفتوحاً (أمام الشركات الأمريكية)، وزيادة الاعتماد الدولي المتبادل على النحو الذي لا يمكن دولة في المستقبل من الانعزال، وبالتالي حرمان باقي الدول الأخرى من مواردها وثرواتها الطبيعية![8].

وقد لوحظ أن عدداً من الكتابات قد جاء في حقبة التسعينيات متضمناً دعوة صريحة لكي تتبنى الولايات المتحدة هدف نشر الرؤية الغربية لحقوق الإنسان في العالم، من ذلك ما تضمنه أحد المؤلفات الحديثة لـ جوشوا مورافشيك (Joshua Muravchik) (وهو أحد أبرز باحثي السياسة الخارجية الأمريكية المعبرين بدقة عن

---

(٨) بسيوني، «الولايات المتحدة الأمريكية والتدخل لحماية حقوق الإنسان والديمقراطية،» ص ١١٧.

أحد روافد التيار اليميني المعروف حالياً باسم «التيار المحافظ الجديد» (Neoconservatism)، حيث أخذ يناقش قضية عالمية وخصوصية القيم والثقافة الديمقراطية، وما إذا كان من الممكن تصديرها، وفيها أظهر اعتقاده الصريح (غير الحيادي طبعاً) بإمكانية أن تلعب الولايات المتحدة دوراً مهماً في نشر الفهم الغربي لحقوق الإنسان من خلال الدبلوماسية الهادئة والمساعدات وحتى من خلال العمل العسكري إن لزم الأمر(٩)!

الإسلام: العدو (القديم) الجديد للغرب!

يبدو أن زوال خطر الشيوعية قد جعل الدول الرأسمالية تبحث عن عدو جديد يهدد أو أنه قد يهدد مصالحها، وأمام غموض هوية العدو المحتمل برز الإسلام بالنسبة لها (كعدو قديم) لكنه الوحيد الذي يملك مقومات زعزعة الهيمنة الغربية بمفاهيمها على العالم بعد انتهاء الحرب الباردة.

من هنا تزايد حرص الدول الليبرالية الغربية على بث أفكار «الرعب من الإسلام» (Islamophobia) التي تقدم الإسلام على أنه خطر يهدد مصالح الغرب والسلام العالمي عموماً، ومحاولة ربط الإسلام بالتطرف والقتل والتخريب، وتصوير عدوانية الفرد المسلم، والتركيز على قضية المرأة التي حُرمت ـ على حد زعمهم ـ من معظم حقوقها، ناهيك عن تلك النظرة التي تحمل تجاهلاً للحقائق الموضوعية بتجنيها على طبيعة نظام الحكم في الإسلام، واعتباره نموذجاً صرفاً لتمركز السلطة وقمع الرأي الآخر... وأقاويل أخرى لا نجد معها حاجة للقول بأنها تحمل تجاهلاً واضحاً لحقائق التاريخ.

ولعل من المفيد في هذا الصدد الإشارة إلى أنه منذ انتهاء الحرب الباردة ظهرت هناك نظريتان أخذتا قدراً من الشهرة: الأولى لفرانسيس فوكوياما وجاءت إعلاناً لنهاية التاريخ ـ كما أشرنا ـ عند سيادة المفاهيم الغربية في الديمقراطية واقتصاد السوق على العالم أجمع، والثانية لصموئيل هانتنغتون (S. Huntington) وجاءت إنذاراً للغرب بأن عهد ما بعد الحرب الباردة قد فتح المجال أمام مستقبل لن يكون الغرب وحده فيه السيد الأوحد.

---

(٩) Joshua Muravchik, *The Imperative of American Leadership: A Challenge to Neo-Isolationism* (Washington, DC: AEI Press, 1996).

وعلى رغم اختلاف النظريتين في الرؤية ـ كما نلاحظ ـ فإن كلاً منهما قد اشتركت في الاتفاق على استعداء الإسلام «العدو القديم الجديد» واعتباره نقيضاً للقيم الحضارية التي جاء بها الغرب في الديمقراطية وحقوق الإنسان ويسير في اتجاه تعميمها على العالم:

ـ فبالنسبة إلى فوكوياما: نجد أنه يعتبر منطقة الشرق الأوسط على درجة كبيرة من الخصوصية في ما يتعلق بالشأن الديمقراطي، وهذا بدوره عائد إلى الإسلام الذي تدين به هذه المنطقة (في معظمها) وما يتصف به من شمولية، وبالتالي فإن توجه بعض الدول الإسلامية في هذه المنطقة نحو تبني النموذج الغربي في الديمقراطية إنما يأتي ـ في نظره ـ نتيجة حتمية لهذه الصفة، ولذلك فإنه لا يستغرب مطلقاً أن تنزح تركيا مثلاً عن تراثها الإسلامي سعياً وراء العلمانية والديمقراطية.

ـ وبالنسبة إلى هانتنغتون: فإن رؤياه المستقبلية عن تعدد القوى التي يمكن أن تسود العالم لم تكن لتعني التسليم بمنطق تعدد النماذج الضامنة لحقوق الإنسان، بل جاءت إعلاناً عن حتمية الصراع القادم الذي سيكون ـ على حد زعمه ـ بين الحضارات: الغربية من جهة، والحضارتان الإسلامية والصينية من جهة أخرى، ولا سيما أن هاتين الأخيرتين تملكان مقومات كسر الهيمنة الغربية حضارياً، فطبقاً لرأيه فإن كون البروتستانتية والكاثوليكية وإلى حد ما الكنفوشيوسية قد صنفت في وقت من الأوقات بأنها معادية للديمقراطية، ثم أثبتت جميعها قدرتها على الاتجاه نحو الديمقراطية في النهاية، يجعل من غير المحتمل أن يشكل الإسلام أو حتى الأصولية الإسلامية عائقاً لا يمكن أن تتخطاه العملية الديمقراطية في الشرق الأوسط. ولذلك فإننا نجده يختتم مقالته عن «صراع الحضارات» بعدد من التوصيات، أبرزها أن تسعى الدول الغربية نحو إحباط أي تحالف أو تعاون قد ينشأ بين الدول الإسلامية والصين، بل ومحاولة استغلال أي خلاف ينشأ بينهما!

وعلى الرغم من رفض منطق «صراع الحضارات» حتى من قبل العديد من الكتاب الغربيين، فإن عدداً معتبراً يميل نحو التسليم بمثل هذه المخاوف ـ لكن انطلاقاً من اعتبارات أقل سفوراً ـ ولا سيما المقربون منهم من مراكز صنع القرار، ومنهم مورافشيك في مؤلفه **حتمية الزعامة الأمريكية** الذي سبقت الإشارة إليه، عندما ذهب إلى ضرورة أن يحتل كل من الصين والعالم الإسلامي حيزاً خاصاً من التفكير الاستراتيجي الأمريكي، وأشار في هذا الخصوص إلى أن دخول التيارات

الإسلامية معترك السلطة في تلك الدول سوف يشكل خطراً كبيراً على المصالح الأمريكية[10]!

خاتمة

إذا كان محمد عابد الجابري قد نظر إلى العولمة على أنها أكثر من مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، وأنها تمثل ـ بالدرجة الأولى ـ دعوة إلى تبني نموذج معين، فإن ذلك حال التعاطي مع حقوق الإنسان بعد انتهاء الحرب الباردة، بحيث بات يسير ـ على الصعيد الفكري كما لاحظنا ـ في اتجاه فرض المرجعية الحضارية (الأمريكية) الغربية على خطاب حقوق الإنسان، ومحاولة تعميمه على العالم بأسره، مستخدماً في ذلك شتى الوسائل بما فيها التجني والتشكيك في قدرة الأسس المفاهيمية الإسلامية على خلق توازن لا تضيع معه حقوق الأفراد وحرياتهم. ومما تجدر الإشارة إليه هو أن هذا الاتجاه الفكري السائر في طريق العمل من أجل التفوق الغربي وإظهار مفاهيمه على العالم، هو مما يستفيد من جهود حتى بعض النخب الوطنية في العالم الثالث المتخرجة في جامعات الغرب والمؤمنة ـ تبعاً لذلك ـ بمرجعياته (على الأخص في مضمار الديمقراطية ونهج حقوق الإنسان) كسبيل قويم لخلاص مجتمعاتها من التخلف والتبعية[11].

لكن من الملاحظ في الوقت نفسه أن الواقع التطبيقي الراهن الذي تهيمن عليه كما نعلم المصالح الرأسمالية قد أربك كثيراً حظوظ الطموح الغربي في هذا الاتجاه، لأنه فتح المجال واسعاً أمام فرص الخروج على التقاليد الغربية سياسياً، وهذا ما تجلى بوضوح في حالة برامج التثبيت والتكييف الهيكلي، التي تصوغها نخب غربية وتشرف عليها بيروقراطيات غربية أو مستغربة بفكرها الاقتصادي، فحققت الكثير من المكاسب الاقتصادية بالنسبة للدول الغربية المهيمنة على كل من صندوق النقد الدولي (IMF) والبنك الدولي (IBRD)، وبخاصة في ما فتحته من فرص أمام شركاتها العملاقة، لكن الاضطلاع بتلك البرامج قد أضفى في معظم الأحيان على الدول الذي أذعنت لاشتراطاتها طابع السلطوية كما أثبتت ذلك التجارب، بحيث إن إغفال البعد الاجتماعي في تلك البرامج، قد دفع بأفراد تلك الدول إلى الانفجار اليائس من مثل ذلك الذي شهدته اندونيسيا مؤخراً وشهدته من

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(١١) مصطفى الفيلالي، «نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٧)، ص ٨٠.

قبلها دول أخرى في العالم الثالث، والذي يجابه غالباً بالقمع والتنكيل واستصدار التشريعات المقيدة للحريات العامة، فينتهي الأمر بالفرد إلى أن يجد نفسه محاصراً بين سلطوية الدولة ودكتاتورية السوق!

من هنا نستطيع القول بأن سبيل عولمة الفهم الغربي لحقوق الإنسان هو مما يواجه عقبة التناقضات في النهج الغربي ذاته، ذلك أن غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان هو الإطار الضروري لتطبيق تلك الليبرالية الاقتصادية الجديدة التي لم تفسح كثيراً في المجال لا أمام الفهم الغربي لحقوق الإنسان ولا أي مرجعية أخرى في هذا الصدد غير التحكم! مما يجعلنا نتساءل في ظل ذلك كله: ما العمل؟

وفي اعتقادنا، قد يبدو أن تحقيق الالتزام القانوني الحقيقي بصكوك حقوق الإنسان من شأنه أن يجعل من السلوك الغربي بعيداً عن خطاب الهيمنة والتحريك الانتقائي لانتهاكات حقوق الإنسان في الدول الأخرى.

على أن تحقق ذلك منوط بتوافر عنصر الجزاء الذي يتطلب استحداث نظام (حيادي) للتدابير الردعية لاستخدامه ضد الأنظمة التي تنتهك حقوق الإنسان دون تمييز. وعلى رغم صعوبة تحقق مثل هذا النظام الحيادي المنشود، فإنه وإن تحقق فلن يكون منصفاً بحق الدول الفقيرة (ولا سيما منها الأشد فقراً) التي لا تسعفها مواردها الذاتية للنهوض حتى بالحد الأدنى من حقوق مواطنيها، وهذا ما يعود بنا من جديد إلى طرح واقع عدم المساواة التنموية بين الدول بوصفه المعضلة الأكبر التي يواجهها الخطاب العالمي لحقوق الإنسان حتى يدخل بصورة فعلية حيز النفاذ. ومتى علمنا أن الدول الغربية ترفض أي تعديل في واقع العلاقات الاقتصادية الدولية لا يأخذ في أولوياته ضمان تفوقها، فإن ذلك يجعلنا نقول ـ وحتى إشعار آخر ـ بأن شمس العولمة لا تسطع إلا فوق سماء الأغنياء!

الفصل الحادي عشر

نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات(*)

مصطفى الفيلالي(**)

يدور التفكير في هذا البحث عن حقوق الإنسان على ثلاثة محاور أصلية:

أولها إبراز ما لحقوق الإنسان بمختلف أصنافها من منزلة في الاهتمامات الفكرية للثقافة المعاصرة، وما آل إليه أمرها من شأن في التصرفات السياسية على المستوى الوطني في تقييم العلاقة بين الحكام والمحكومين، ثم على المستوى العالمي في علاقة الدول بعضها ببعضها الآخر.

وثانيها ان الأدبيات السياسية ـ بخاصة عند المفكرين المسلمين والعرب ـ قد صرفت عنايتها إلى رصد الفجوة بين الإقرار بالمبادئ والاعتراف بشرعية الحقوق والتنصيص على ذلك في دساتير الأنظمة القائمة والمصادقة على المواثيق الدولية من جهة، وتعطيل ممارستها وانتهاك هذه الشرعية، في المجتمعات العربية، وفي الكثير من مجتمعات العالم الثالث، من جهة أخرى.

ونريد أن نتساءل في المحور **الثالث** من البحث عن المعوقات الكبرى التي تفسر تعطيل هذه الممارسة في أوطاننا العربية، وتكون سبباً في تأويل تلك الفجوة.

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٧)، ص ٧٨ ـ ١٠٨، وهو في الأصل محاضرة ألقيت في ندوة حقوق الإنسان التي نظمها مجمع الفقه الإسلامي في جدة في حزيران/يونيو ١٩٩٦.

(**) باحث وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية، تونس.

أولاً: المنزلة المستجدة لحقوق الإنسان في الفكر المعاصر

تُجمع الأدبيات السياسية المعاصرة على ما أصبحت تتمتع به قضية حقوق الإنسان من أهمية كبرى بين الاهتمامات الفكرية من أوائل هذا القرن، وما تحتله من منزلة غداة الحرب الكونية الثانية. ويكتسي هذا التطور ظاهرتين اثنتين:

الأولى أن حقوق الإنسان وحرياته الفردية والجماعية قد غدت شأناً عالمياً، بعد أن ظلت في القرن الماضي شأناً وطنياً محصوراً إدراكه في فئة الثوريين أو عند قلّة من المفكرين الإصلاحيين.

الظاهرة **الثانية** أن العناية بهذه الحقوق قد انتقلت من ميدان المبادئ الأخلاقية والنظريات الفلسفية والايديولوجيات السياسية ـ الاجتماعية إلى ميدان الممارسة الواقعية من جانب الأفراد والجماعات البشرية. وبات التساؤل ليس عن تقنين الحقوق وإكسابها الشرعية الدستورية فحسب، بل عن طلب الوسائل القانونية والشرعية لضمان تطبيقها، وعلى إنشاء آليات مناسبة لرقابة هذا التطبيق ولردع الانتهاك. وشاهد المجتمع المعاصر ثورة تشريعية تمنح المواطن الفرد أو الجماعة من المواطنين كالنقابات العمالية مثلاً، حق التقدم بالشكوى ضد سلطة البلاد بتهمة انتهاكها للحقوق، وإخلالها بالمواثيق الدولية التي صادقت عليها.

ونستطيع أن نقول ـ بالنسبة لأوطاننا العربية والإسلامية ـ أن حقوق الإنسان قد أحرزت الشرعية الداخلية والدولية، ونالت في الوعي السياسي العام منزلة فائقة تهيمن على حاضر المجتمع وعلى تطوره في المستقبل القريب. وقد أصبح يتأكد في ميدان أدبيات التنمية، الترابط الوثيق بين أوضاع التخلف الاقتصادي والاجتماعي للمجموعات الوطنية، ومقدار ما يمارس المواطنون من حقوقهم المشروعة في هذه المجموعات، فحرمان المواطنين من هذه الممارسة، بعد أن وقع الإقرار بالحقوق في الدساتير الوطنية، هو من أكبر معوّقات النهضة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، بالرغم عن توفّر أسبابها المتمثلة في المراجع الفكرية الحضارية الحافزة على الرقي والانعتاق، وفي تكاثر الكفاءات الوطنية المقتدرة، وفيما قد غدا متاحاً من موارد طبيعية ومن أرصدة مالية كافية.

ثم إن النضال من أجل الاستقلال في معظم البلدان العربية المولّى عليها، كان نضالاً إصلاحياً بالمعنى العريض ولم يكن مقصوراً على استرجاع السيادة السياسية. وقد تزامن مع الدعوة الإصلاحية الكبرى أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، واستند إليها وعوّل على مرجعياتها، سواء كانت هذه المرجعية سلفية صارمة أو كانت مرجعية تجديد وانفتاح. واقترنت المطالبة بالسيادة من جانب

الأحزاب السياسية بتعلق النخب الوطنية بتأسيس الديمقراطية، وتيسير ممارسة المواطنين لكافة حقوقهم السياسية والمدنية والاجتماعية؛ يشهد على ذلك الشمول في مضمون الدعوة التحريرية ما كان من دور ريادي لأعلام الفكر الإسلامي في جامعات الأزهر والزيتونة والقرويين في الكفاح على مختلف الواجهات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ويذكر التاريخ الحديث للحركة التحريرية في تونس أن واحداً من أكبر أعلام الزيتونة، الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أشرف على تأسيس اتحاد النقابات العمالية في تونس، وتصدّر جموع المتظاهرين ضد الاستعمار في صفوف المناضلين الدستوريين جنباً إلى جنب مع المدرسين المتخرجين في الجامعات الغربية الفرنسية أو الانكليزية.

١ ـ مصادر العناية بحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

قامت هذه العناية ـ بحسب ما يراه المحللون ـ تحت تأثير ثلاثة عوامل أساسية:

ـ **أولها** عامل الاستعمار السياسي والهيمنة الاقتصادية المسلّطين على البلدان العربية من أوائل هذا القرن، مما دعا المفكرين إلى التساؤل عن دواعي التفوق الغربي وإلى طلبه في آليات النظام الديمقراطي القائم في البلاد الغربية، وحفز المناضلين على الاحتجاج بالمبادئ والقيم المؤسسة لهذا النظام الديمقراطي، وعلى الاستنصار بالقوى السياسية المنادية بهذه القيم الديمقراطية، وعلى التحالف الموقوت مع هذه القوى التقدمية.

ـ العامل **الثاني** ثقافي الطابع، ترتب على تأثير الثقافة الغربية الفلسفية والسياسية في النخب الوطنية المتخرجة في جامعات الغرب، وإيمان هذه النخب بأن الأخذ بالمرجعيات الثقافية الغربية، وبخاصة في ميدان حقوق الإنسان وفي باب أساليب التنظيم السياسي، هو السبيل القويم لخلاص المجتمعات العربية من التبعية ومن التخلف. وقد يقتصر الكلف بالثقافة السياسية الغربية على مجرد الاسترشاد والاقتباس من نمط الديمقراطية الغربية؛ وقد يصل إلى درجة النقل والتقليد طمعاً في طيّ مراحل التقدم بالقفز إلى الحداثة دفعة واحدة، دون الأخذ بمراحل التدرج التي سبقتها في تاريخ المجتمعات الغربية، اعتباراً أن حقوق الإنسان مستمدة من «حالة طبيعية» كان يقول بها فلاسفة عهد التنوير في بلاد الغرب، ويتساوى في الانتساب إليها البشر كلهم، على ما بينهم من فروق في الجنس واللون والمنبت والعقيدة. . .

- تأيدت العناية بحقوق الإنسان من قبل المفكرين المسلمين برجوعهم إلى مصادر الفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، تأصيلاً لهذه الحقوق في المرجعية العربية الإسلامية، وصوناً لخصوصية المجتمع العربي الإسلامي، ورفضاً وإنكاراً لسيطرة المرجعية الغربية، ومعارضة لفئات المثقفين الوطنيين المنحازين لهذه المرجعية، وهذا هو العامل **الثالث**.

واتضح للباحثين المسلمين أن قضية حقوق الإنسان منوطة بنظام الحكم، فهو الذي يملك أن يقرّها أو يجحدها، وهو الذي يفسح المجال لممارستها أو يسدّ دونها أبواب التصرف. فتعددت الدراسات حول أصول الحكم في الإسلام وخصائص الدولة، بما اكتسته في تاريخ الأمة الإسلامية من لباس الخلافة أو الملكية. وأبرز الباحثون مقدار الملاءمة بين نظرية الإسلام في الحكم والنظريات الديمقراطية على اختلاف أصنافها الليبرالية والاشتراكية، وأكدوا على منزلة الشورى في اقترانها بالإيمان، وفي تأسيس العلاقة بين الحكام والمحكومين على الإرادة الربانية التي ساوت في الأمر بها بين الحاكم والمحكوم، وأقامت دعامتها على واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فخرجت بذلك عن أن «تُحمل الشورى على معنى مجرّد أخذ الرأي دون التقيد به... والحقيقة أن الإسلام يوجب الشورى، ويوجب احترامها، حتى ان الرسول نفسه قد التزم رأي الأغلبية التي خالفت رأيه وتكرر ذلك مراراً»[1]، ولئن كانت ممارسات الحكام في الواقع المسجّل من تاريخ الإسلام السياسي، بعد فترة الخلفاء الراشدين، قد خرجت عن التزام الشورى وجنحت إلى الاستبداد بالرأي الواحد، فإن «أحاديث الشورى، قد بقيت تعبّر عن الضمير الإسلامي في كل العصور، وأن الإجماع الذي هو أحد مبادئ التشريع في الإسلام لا يقوم إلا بعد التشاور وتبادل الرأي»[2]. وذهب العديد من المفكرين المسلمين إلى أنّ حق مقاومة الجور الذي جعلته المواثيق الدولية من بين حقوق المواطن السياسية، وسكتت عنه معظم دساتير الأنظمة العربية، هو حق يخوله الإسلام في المبدأ القرآني الذي يأمر بتغيير المنكر، وفي الحديث النبوي الذي ينص على أن «أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر» وجعل من القواعد الكلية في الشريعة «أن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» وأن أصل القانون هو الحكم بما أنزل الله. ويرى المنظرون المسلمون أن حقوق الإنسان مؤسسة في الإسلام على سلطان العقل

---

(١) عثمان خليل، **الديمقراطية الإسلامية**.

(٢) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٦٤.

وسلامة الفطرة، وما جعل الله بينهما من التوافق، إذ أقام العقل ركناً مؤسساً للإيمان ونبذ التقليد والشرك. وبنى على العقل كرامة الإنسان ومنزلته التي فضّله بها على كثير من المخلوقات، وبفضل سلطان العقل مكّن الله للإنسان في الأرض، وخصّه بمسؤولية الاستخلاف، «وحرره من هاجس الخطيئة الذي هيمن على الفكر الأوروبي في القرون الوسطى»[٣].

من أجل هذه المنزلة الجليلة جعل الله حفظ العقل من بين المصالح الضرورية الخمسة التي بنيت عليها مقاصد الشريعة، وقد جاء الدين لتحقيق هذه المصالح، كما بيّن ذلك الإمام الشاطبي في كتاب **الموافقات**: «أما الضروريات فهي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنّعيم والرجوع بالخسران المبين»[٤].

وجعل الله الإسلام دين الفطرة، وهي «ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به» كما شرحها صاحب **لسان العرب**. وقد عدّها الزمخشري قابلية التوحيد، فرأى «أنّ الله خلق الناس قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نابئين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل، مساوقاً للنظر الصحيح».

ولا تبعد الفطرة، بفضل هذه القابلية الابتدائية السليمة، عن أن تكون مطابقة لما سماه فلاسفة التنوير حالة الطبيعة، وأسّسوا عليها شمولية حقوق الإنسان وشرعيتها الوجودية، ولكن الإسلام يمتاز على هذه النظرة بما خلع على الحقوق من صفة المعقولية ومن طابع القدسية الربانية، إذ هي مقرّرة بإرادة الخالق، ومستمدة شرعيتها من أحكام الدين، بها تعلو على أهواء الحاكمين وتأمن جور التصرفات الفردية، وتؤسس لحق الخروج على الحكام الظالمين، وتجعل من تغيير المنكر وردع الظلم الركن المتين للعدل الذي من أجله أرسل الله الرسل وأنزل معهم الكتاب والميزان، كما ورد في قوله تعالى من سورة الحديد: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز﴾**[٥].

---

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ١٧٦.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

٢ ـ الشواهد على العناية بحقوق الإنسان في التاريخ المعاصر

يتضح من الأدبيات السياسية الخاصة بحقوق الإنسان والمواطن أنّ الشواهد متعددة للدلالة على منزلتها في الفكر المعاصر وعلى أهمية دورها في الحياة السياسية الوطنية والاقليمية والدولية. ويمكن تصنيفها صنفين اثنين: يتعلق **الأول** بالإعلان عن هذه الحقوق والإقرار بشرعيتها وتفصيل مجالات استحقاقها، وذلك من خلال الدساتير الوطنية والإعلانات الجهوية والمواثيق الدولية. ويتعلق الصنف **الثاني** من الشواهد بمظاهر السلوك السياسي الممكن رصده على المستويات الثلاثة: الوطني، والإقليمي، والدولي.

أ ـ شواهد الإعلان والتوثيق

يمتاز العصر الحديث بما بذله المفكرون ورجال القانون والسياسة من جهد عريض لجمع حقوق الإنسان في نصوص مفصّلة وفي تصريحات معلنة ومواثيق مسجّلة، عرضت على مصادقة الحكومات لكي تكون مرجعاً معتمداً في معاملة المواطنين، أفراداً وجماعات، حفظاً للكرامة البشرية، وصوناً للحرمات، وتأكيداً للحقوق، وتأسيساً لشرعية التمسك بها والذود عنها، والتمتع بممارستها في الواقع المعاش. وقد تعدّدت هذه النصوص على امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبلغت أقصى كثافتها في القرن العشرين في أعقاب الحربين العالميتين الأولى والثانية.

ولا مبرّر، من وجهة نظر الثقافة العربية الإسلامية، إلى مجاراة المنظرين السياسيين الذين شاءوا أن يعودوا بتاريخ حقوق الإنسان إلى عهود ازدهار الفكر السياسي في أثينا وروما، فاستندوا إلى مفهوم القانون الطبيعي عند أرسطوطاليس في عنايته بالمدينة وما يجب لها من مقاييس وما ينبغي أن تتوفر عليه من تنوع في التركيب، بين أسياد وعبيد، وأهليين ودخلاء، ومالكين ورقيق، باعتبار ذلك قانون العرف، يأخذ به مؤسس الدولة، في مقابل قانون الآلهة. ومعلوم أن ذلك القانون الطبيعي كان في رأي أفلاطون ـ صاحب **الجمهورية** ـ مستمداً من العقل البشري. وبهذه النظرية كان يقول المفكر السياسي الروماني شيشرون في القرن الأول قبل المسيح، وقد كان يرى أن القانون الطبيعي من قسطاس العقل، وهو حق لا يجوز لمجلس الشيوخ تبديله، ولا للشعب الخروج عنه، وهو أزلي، سابق لكل زمان لا يحيد ولا يتغير، وهو شامل، يسري انطباقه على الناس جميعاً.

ولقد كانت هذه المراجع القديمة سنداً فكرياً للثورة على سلطان الكنيسة وعلى

جور الأنظمة الملكية التي قامت في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر في انكلترا والثامن عشر في أمريكا وفرنسا. فافترض منظرو الثورة وفلاسفة عهد التنوير وجود حالة طبيعية للإنسان بما هو إنسان، جعلها بعضهم سابقة على التنظيم الاجتماعي وعلى قيام الدولة، واعتبرها بعضهم الآخر متولدة من عقد اجتماعي حرّ بين الناس لحفظ مصالحهم، فانتقل مصدر الحقوق من قانون الطبيعة وحكم الفطرة إلى قانون المدينة وأحكام النظام الإرادي. ونتج من ذلك الرأي الإيمان بعالمية الحقوق، استناداً إلى القول بالتطابق بين نظام العقل ونظام الطبيعة.

ويشهد التاريخ أن معظم الوثائق الدولية والوطنية المقررة لحقوق الإنسان، نشأت وأبرمت في خواتم الحرب الكونية الثانية، انطلاقاً مما يعرف باسم «وثيقة الأطلس» المبرمة على ظهر باخرة بين روزفلت وتشرشل، والمشتملة على ثماني مواد أساسية تؤكد على حقوق الشعوب وضمان الأمن والسلم، ومروراً بوثيقة ضاحية «دمبرتن أوكس» عام ١٩٤٤، و«وثيقة سان فرانسيسكو» المتضمنة لقواعد إنشاء منظمة الأمم المتحدة وما ترمي إليه من تعزيز احترام الحقوق والحريات الأساسية للناس جميعاً، ووصولاً إلى «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» عام ١٩٤٨، الذي أقرته الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة، ثم تلته واقتبست منه منظومة عديدة من الاتفاقيات الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبشأن الحقوق المدنية والسياسية. كما صدر في المدة نفسها عدد من الاتفاقيات النوعية، مثل اتفاقية اللجوء، واتفاقية تحسين حالة المرضى والجرحى، واتفاقية منح استقلال الشعوب المولّى عليها، والقضاء على التمييز العنصري، والتمييز ضد المرأة، والإعلان العالمي لمبادئ التعاون الثقافي والإعلان ضد التعذيب... واختصت بعض المنظمات المتفرعة عن منظمة الأمم المتحدة باتفاقيات ومواثيق قطاعية، مثل اتفاقيات منظمة العمل الدولية، المتعلقة بحق العمل، وبتساوي الأجور عند تساوي العمل، وبتحريم عمل السخرة واستخدام الأطفال والنساء عند الحمل وعقب الولادة، وبتقنين العلاقات المهنية، وضمان الحريات النقابية... ومثلها سائر المنظمات المهتمة بالصحة والزراعة، وبالتربية والتعليم، وبالتجارة والنقل البحري والجوي، وبالمواصلات والبريد. فما من منظمة مختصة إلا وقد استصدرت من جمعياتها العمومية عدداً من التصريحات والاتفاقيات الضابطة للحقوق والواجبات في ميدان اختصاصها.

اجتمع من ذلك كله مكتبة ضخمة من المواثيق والاتفاقيات، يجوز اعتبارها مجلة أخلاق عالمية، تحيط التصرف في شؤون الأفراد والجماعات البشرية بمنظومة من الحدود والضوابط، تتقلص بمفعولها رقعة السيادة المطلقة التي كان يمارسها

الحكام، بحسب اجتهاداتهم الشخصية وأهوائهم الفردية، ووفق انتماءاتهم العشائرية والعرقية أو الاقليمية. ومن نتائج هذه الضوابط المحددة، باتت المطالبة بالحريات والحقوق مقرونة بطابع منازعة السلطة والاعتراض على الدولة والخروج عن النظام، يشهد على ذلك ما تلقاه معظم الرابطات الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان من مصاعب في علاقاتها مع السلطة في أوطاننا العربية ومن تضييق لمجالات نشاطها، بل قل إن سيادة الدولة نفسها في تصريف الشؤون العامة، باتت هي الأخرى محدودة، لا بفعل المطالبة الداخلية، بل بسبب الإملاءات الواردة عليها من بعض المنظمات الدولية مثل البنك العالمي وصندوق النقد الدولي، فيما لا تتحرّج من إصداره للحكومات من «توصيات» بعنوان ما يعرف باسم «برامج التعديل الهيكلي»، وهي تمثل في الواقع تدخلاً واضحاً في شأن أساسي من شؤون السيادة الوطنية والتزاماً من جانب الحكومات بقانون السوق وبمبادئ الليبرالية الاقتصادية، بغضّ النظر عن ثمنها الاجتماعي وعن سلبيات انعكاسها السياسي.

ب ـ المواثيق الاقليمية

ارتأت بعض الدول أن تبرم فيما بينها مواثيق اقليمية، بناءً على ما لها من خصوصيات مشتركة، منجرّة عن الجوار الجغرافي، وعن التشابه الجنسي والتقارب الثقافي، وعن التلاقي بين المصالح السياسية والاقتصادية، ولعلّ التجربة قد دلّت على أن الدول المشاركة في العضوية في منظمة الأمم المتحدة، لا تتساوى بينها في قابلية العمل بمواثيق المنظمة، وليست على درجة واحدة في نوعية القوانين الحاكمة، ولا في شمول الوعي السياسي، وفي مراتب انتشار التعليم وتقلص الأمية، بالإضافة إلى ما بينها غالباً من التفاوت في الموارد الطبيعية والمالية، ومن القدرة على تسخير الوسائل الكافية لنشر التعليم ولحفظ الصحة ولتوفير فرص العمل، ولضمان الحق في السكن وبناء الأسرة، إلى غير ذلك من الواجبات الميسّرة لتمتع المواطن بحقوقه.

في هذا الاتجاه أبرمت الدول الأمريكية عام ١٩٤٨ ميثاق المنظمة الأمريكية وأصدرت إعلاناً أمريكياً بحقوق الإنسان وواجباته عام ١٩٦٩. وأنشأت عام ١٩٥٩ لجنة ومحكمة خاصتين بهذه الحقوق، يقع الاحتكام إليهما عند الإخلال بميثاق ١٩٤٨. كما أن عشر دول أوروبية أحدثت عام ١٩٤٩ مجلس أوروبا، فأصدر عام ١٩٥٠ اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، ثم أنشأ هو الآخر لجنة أوروبية ومحكمة خاصة للنظر في النزاعات القائمة حول رعاية الحريات والحقوق.

ج ـ المواثيق الاقليمية العربية الإسلامية

أقبلت النخب العربية والإسلامية وبعض المنظمات الاقليمية بدورها على قضية حقوق الإنسان، تخصّها بالدرس وتضع المشاريع المفصّلة لتدوينها وضبطها، فظهر أكثر من خمسة عشر من هذه المشاريع، ابتداءً من السنوات الأولى عقب الحرب الكونية الثانية، ترجع المبادرة في أغلبها إلى هيئات علمية من الجامعيين والدارسين ورجال الحقوق، وترجع أيضاً إلى بعض المنظمات الاقليمية مثل رابطة العالم الإسلامي ومنظمة المؤتمر الإسلامي وجامعة الدول العربية، وإلى بعض الرابطات الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان، مثل الرابطتين التونسية والمغربية. وقد جمع نصوصها وقدّم لها بالشروح والتعاليق المطولة الأستاذ سامي الأديب، ونشرها في دراسة مفصلة بعنوان: **المسلمون وحقوق الإنسان، الدين والقانون والسياسة**، في ترجمتها الفرنسية ١٩٩٤.

فصدر عام ١٩٥٢ عن جمعية الإخوان المسلمين بمصر مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية، ومقدمة للدستور عن حزب التحرير الفلسطيني في العام نفسه. وأصدر مجمع البحوث الإسلامية بالجامع الأزهر الشريف عام ١٩٧٨ **مشروع الدستور الإسلامي**، وتلاه عام ١٩٧٩ **مشروع رابطة العالم الإسلامي**. واختص المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن بإصدار **البيان الإسلامي العالمي الأول لحقوق الإنسان** عام ١٩٨٠، أردفه في السنة الموالية بالبيان الثاني وبـ**مشروع لنموذج دستور إسلامي** عام ١٩٨٣. وصدر عن جامعة الكويت أواخر ١٩٨٠، بمبادرة نخبة من رجال القانون ومن رابطة المحامين العرب، **بيان عن حقوق الإنسان في الإسلام**. وقام مصطفى كمال وصفي، أحد المحررين لمشروع الأزهر، بنشر **نموذج لدستور إسلامي** في عام ١٩٨٠، يحمل اسمه. وألفت رابطة الحقوقيين العرب عام ١٩٨٦ ونشرت في بيروت **مشروع ميثاق لحقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي**. وأصدر مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي في صائفة ١٩٩٠ **إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام**، تأكيداً لما صدر عن رؤساء الدول الإسلامية عام ١٩٨١، في مؤتمر الطائف. وتولّت جامعة الدول العربية، عام ١٩٩٣، وضع مشروع **الميثاق العربي لحقوق الإنسان**، كما عمدت الرابطات الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان إلى وضع مواثيق خاصة في تونس عام ١٩٨٥ وفي المغرب عام ١٩٩٠، وصدرت بليبيا عام ١٩٨٨ **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير**...

تشترك معظم هذه المشاريع بينها في طابع الخصوصية المرجعية، تمتاز بها من

النصوص الأممية، إلا أن بينها وبين هذه النصوص ميادين تطابق عديدة، فهي تتفق جميعاً في ميادين الحقوق الأساسية، كالحق في الحياة وفي حرمة الذات وسلامة العرض، والحق في العدل والمساواة، وتتفق كذلك في باب الحريات الذاتية كحرية الرأي والتعبير والاجتماع وحرية الإقامة والتنقل. وتتفق كذلك في حريات العقيدة، انتساباً للدين وممارسة للشعائر، مع فارق جوهري يميّز النصوص الإسلامية في منعها حق الارتداد. وتلتقي هذه النصوص في عامة الحقوق المدنية مثل حق التزوج وتكوين الأسرة وإنجاب الأولاد، ومثل حق التعليم والرعاية الصحية، وحق التملك والتصرف والعمل.. وعلى سبيل المثال، لا الحصر، نجد **المشروع الدستوري للإخوان المسلمين مطابقاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان** في الفصول التالية: الفصل ٧٧ من الدستور مطابق للفصلين الأول والثاني من الإعلان العالمي، فيما يتعلق بحرية الأفراد وبالمساواة. كما يطابق الفصل ٧٨ الخاص بالحق في الحياة وبالحرية والأمن المادتين ٣ و٧ من الإعلان. ويتماثل النص المصري في المادة (٧٩) الخاصة بحق العمل بالمادة (٢٣) من **الإعلان الأممي**، وتبرز المطابقة أيضاً فيما يهم حقوق الأجر والحاجيات الأساسية وحرية إنشاء النقابات والانتساب إليها، وحقوق الأمومة والطفولة والحق في التعليم والأمن من الإيقاف ومن التغريب، وحق الاطمئنان على الحياة الشخصية.. والحق في مقاومة الظلم ومحاسبة الحكام. يكاد النص المصري، في جميع هذه الأغراض يتطابق، في لغته وتركيبه مع النص الأممي. ثم إن بعض المواثيق العربية والإسلامية تشير إلى النصوص الأممية بصورة واضحة، كما ورد في التوصيات ٢٦ و٣٨ و٤٢ من ندوة الكويت، وفي ديباجة مشروع جامعة الدول العربية، وفي دستور الحقوقيين العرب، وفي ميثاق الرابطة التونسية.

(١) الخصوصية الثقافية

وإذا كانت معظم المواثيق والدساتير العربية الإسلامية لا تزهد في الاقتباس من المواثيق والإعلانات الأممية، فهي تمتاز منها في مبادئها وفي مصادرها المرجعية. فبينما تنطلق النصوص الأممية من مبدأ النظام الطبيعي، وتنظر إلى الإنسان في واقعه الإنساني وفي حاجياته المادية، يستحق بموجبها حقوقاً وحريات طبيعية، بما هو إنسان، نرى المواثيق الإسلامية تعتبر الإنسان في شمولية ذاته، وتنظر إليه من جانب احتياجاته المادية والروحانية، فتعتبر الحقوق منّة ربانية والحريات تخويلاً إلهياً. وهي جميعاً مؤسسة على الشريعة بالعقيدة، وهي من أجل طابعها الرباني في مأمن من انتهاك السلطة ومن تصرفات الحاكمين، ويقرر مشروع الأزهر ومشروع مصطفى كمال وصفي أن ممارسة هذه الحقوق والتمتع بتلك الحريات منوط بمقاصد

الشريعة. فالمرجعية العربية الإسلامية، في اعتبار حقوق الإنسان وحرياته، هي الدين، في حين أن العلمانية هي المرجعية الغربية. ويوضح محمد عابد الجابري، في كتاب **الديمقراطية وحقوق الإنسان** «أن علماء عصر التنوير في أوروبا... وقفوا ضد ممارسة الكنيسة وسلطانها.. وأنّ المنازعة في عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، باسم الخصوصية الثقافية، هي التي دعت إلى المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة نظر إسلامية»[٦].

(٢) الخصوصية التاريخية

إن للمجتمع العربي الإسلامي أوضاعاً تاريخية موروثة وقائمة، تشكل خصوصية من جنس تاريخي، في ما له من حاجيات ومتطلبات اجتماعية واقتصادية، وما بين هذه الحاجيات من مراتب الأولية، وفيما يعطل تطوره من عراقيل مختلفة، وفيما بيده من إمكانيات مادية وبشرية للتغلب على هذه العراقيل. وكان من الطبيعي أن تقرأ المواثيق العربية الإسلامية حساب هذه الخصوصية التاريخية، وقد برزت العناية بها واضحة في معظم هذه المواثيق. من ذلك ما توصي به بيانات المجلس الإسلامي الأوروبي من رفع التحديات المعاصرة، ومن تجاوز ثنائية التعليم العمومي بين العلمانية والدين، وما اقترحه البيان الأول لهذا المجلس من إنشاء مؤسسات خاصة لبناء التضامن الإسلامي، ومن العمل على تحرير الديار الإسلامية، وفي مقدمتها القدس الشريف. كما يتضح طابع هذه الخصوصية التاريخية في **وثيقة حزب التحرير الفلسطيني**، وما تدعو إليه في الفصلين ١٨١ و١٨٢ من اضطلاع الدولة بمجمل الدعوة للإسلام، ومن حظر مشاركة الدول الإسلامية في المنظمات الدولية التي لا يقوم دستورها على الإسلام، مثل منظمة الأمم المتحدة، ومحكمة العدل الدولية، وصندوق النقد الدولي، والبنك العالمي، وجامعة الدول العربية نفسها، وجميع هذه المنظمات مذكورة بأسمائها. وتبرز هذه الخصوصية التاريخية كذلك في بيان ندوة الكويت وما فيه من دعوة الحكومات إلى إنشاء **الميثاق الإسلامي لحقوق الإنسان**، ودعوة النخب الإسلامية إلى توعية المواطنين المسلمين بحقوقهم. كما تبرز في تنصيص **وثيقة رابطة العالم الإسلامي** على حق الشعوب المولى عليها في تقرير مصيرها وفي صيانة خصوصياتها.

---

(٦) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤١.

وجاءت وثيقة الطائف لمنظمة المؤتمر الإسلامي بالتأكيد على أزمة الحضارة المادية العصرية وقدرة الإسلام في العون على حلها. كما خصص **البيان الإسلامي الأول** للمجلس الأوروبي باباً لأزمة الحضارة المعاصرة، نقد فيه العلمانية على أنها «أشدّ تجارب الإنسان مرارة»، وانتقد النظام الرأسمالي، وما أسفر عنه من استغلال الفقراء وتمكين الأغنياء وذوي النفود من السيطرة على المجتمع، وانتقد النظام الشيوعي فيما انتهى إليه من تعطيل الحريات، وأدى إلى ما آلت إليه هذه الأنظمة جميعاً من إخفاق في بناء مجتمع متوازن ينعم فيه الإنسان بالسعة في الرزق وبرغد العيش ويتمتع فيه بالحرية والعدل.

(٣) خصوصية الإطار السياسي

من أكبر الدلالات على طابع الخصوصية التاريخية في المواثيق العربية الإسلامية، عنايتها بقضية الحكم وعلاقة الحكام بالمحكومين، وما تحتله هذه القضية من منزلة مركزية بين سجلات ما يسميه محمد عابد الجابري «المفكّر فيه». فهي منزلة واضحة في جميع النصوص من خلال العناية بقاعدة الشورى أساساً لشرعية الحكم والإقرار بطابعها الإلزامي، ومن خلال الإقرار للمحكومين بحق رقابة الحاكمين، وهو حق منوط بواجب تغيير المنكر، باعتباره فرض كفاية، كما جاء ذلك في الفصل ١٨ من دستور **حزب التحرير الفلسطيني**، وفي الفصل ٤، من مشروع الأزهر لدستور إسلامي. وقد أكد العديد من النصوص على إيجاد آليات قانونية لتحقيق هذه الرقابة. فأوصى مشروع مصطفى كمال وصفي بإنشاء «مجالس الاختيار»، و«مجالس الحل والعقد» و«مجالس الرقابة»، كما يسميها، وجعلها مرتبطة بمساجد الصلاة في مختلف المستويات المركزية والجهوية، وخولّها الكثير من صلاحيات المجالس النيابية في تعيين الإمام وفي رقابة تصرفاته، بل خولها أكثر من ذلك، ومنحها من صلاحيات السلطة التنفيذية حق جباية الأموال وجمع الزكاة وإنفاقها، وتصريف شؤون المدينة فيما تحتاج إليه من مصالح ومرافق.. وقد أوصى مشروع الجامعة العربية في فصوله الختامية (٤٠ ـ ٤٤) بتكوين لجنة خبراء لمتابعة تطبيق حقوق الإنسان، وأوصى مشروع الأزهر بإنشاء ديوان للمظالم ومجلس دستوري أعلى للتثبت من احترام القوانين لمبادئ الشريعة. ويختص الباب السادس من **أنموذج الدستور الإسلامي المقترح من المجلس الإسلامي الأوروبي** عام ١٩٨٣ بنظام الحسبة لبعث خطة المحتسب ولإقامة الحسبة كوظيفة إدارية قارة، تكون مسؤولة عن نشر القيم الإسلامية وصونها من الانتهاك، وتبحث في الشكاوى المرفوعة ضد الإدارة، وتحمي الأفراد من الظلم، وتراقب تصرفات السلط الإدارية وسلامة الإجراءات الصادرة عنها. وينص **ميثاق الحقوقيين العرب**،

الصادر عام ١٩٨٦، في باب خاص بآليات الرقابة على تأليف لجنة من أهل الأخلاق والكفاءة، تنظر في كل شكوى تخص انتهاك الحقوق، وينص الفصل ٥٥ من هذا الميثاق على إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان، ويخول **مشروع الدستور الإسلامي للدولة المصرية** الذي اقترحه الإخوان المسلمون لكل مواطن الحق في القيام بدعوى لإبطال قانون مخالف للشريعة أو للدستور (المادة ٦٣) وترفع دعواه إلى هيئة قضائية مختصة تنشأ بموجب قانون.

تشهد هذه الاقتراحات من جانب المصنفين للمشاريع العربية والإسلامية على خصوصية المرحلة الحاضرة في حياة الأمة الإسلامية من جانب الإطار السياسي القائم. ذلك أن علاقة المحكومين بالحاكمين في هذه الأمة، والنقص المشهود في الممارسات الديمقراطية، والحظر الصارم المضروب على الحريات السياسية، والتضييق المفروض على حرية الرأي والتعبير وعلى حرية الصحافة وتكوين الأحزاب، كل ذلك يشكل واقعاً تاريخياً مشهوداً في الحياة العامة، وموضوع بحث لدى المفكرين العرب والمسلمين، وهمّاً أساسياً من هموم الضمير الواعي، ومنكراً خطيراً تعمل القوى المعارضة على تغييره، بالحسنى والحوار عند فريق من المعارضين، أو بالقطيعة والعنف عند فريق آخر.

ثانياً: قضية الإلزام والالتزام

لا عبرة بحقوق لا يتمتع بها أهلها، ولا بحريات معطلة عن الممارسة في الحياة اليومية. وقد غدت العبرة في تقدير الأنظمة السياسية منوطة بما تشيعه من ممارسة الناس لحرياتهم، وبما تيسره من التمتع بحقوقهم. ثم إن المجتمعات البشرية تقاس مراتبها من الرقي بمقدار ما لها من أهلية الممارسة لحرياتها وحقوقها ومن شمول الوعي بقيمتها، ومن صدق الاستعداد للدفاع عنها. من أجل ذلك ارتبطت هذه الممارسة باستعداد الأنظمة الحاكمة للالتزام بالمواثيق الدولية وبالدساتير المنشورة في بلادها. كما ارتبطت، في المستوى الدولي، بالآليات التي تملكها المجتمعات الوطنية لإلزام الحكومات المتقاعسة. ذلك أن عامة الحقوق والحريات اقترنت في التاريخ الغربي، بمناهضتها للسلط القائمة وبمنازعتها لنفوذ هذه السلط، أيّاً كان مأتاها.

وقد رأينا أن صدور المواثيق والإعلانات الأممية الضابطة للحقوق والحريات حصل في أعقاب فترات الظلم السياسي والحيف الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي في انكلترا وأمريكا وفرنسا أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وأن

إعلان هذه المواثيق كان حصيلة لثورة المستضعفين ضد الكنيسة وضد النظام الملكي المعوّل على تأييدها، وضد الإقطاعية الزراعية والمالية المتحالفة معها. ثم رأينا أن صدور المواثيق الأممية في منتصف هذا القرن جاء في أعقاب الحرب الكونية الثانية وما حفلت به من ويلات وخراب ومن طغيان منطق العنف وسيطرة القوة العسكرية. كما جاءت هذه المواثيق في خواتم الفترة الاستعمارية التي اقترنت، على مدى القرن والنصف، بجور الدول الغربية واعتدادها بالقوة الحربية، وباستعباد الشعوب المستضعفة، لابتزاز خيراتها، وبسط نفوذها العسكري وتوسيع أسواقها التجارية. ورأينا أخيراً أن الكفاح التحريري، من جانب هذه الشعوب، اقترنت فيه أهداف استرجاع السيادة الوطنية بأهداف التمكين لعامة المواطنين من ممارسة حقوقهم ومن التمتع بحرياتهم المشروعة بعد أن ظلوا محرومين منها على مدى أجيال.

وغني عن البيان أن جميع هذه الإعلانات والمواثيق كانت، في المستوى الفكري والسياسي، من جانب المجموعة الدولية ومن جانب الحكومات الاستعمارية، إقراراً بحق شرعي وإيذاناً بتحول تاريخي في العلاقات الدولية. وتعني في الوقت نفسه دخول الحقوق الفردية والحريات الجماعية ميدان التطبيق وتمكين الأفراد والجماعات من ممارستها، واتخاذ ما يجب من إجراءات عملية لتنظيم هذه الممارسة حفظاً للتكامل بين الحقوق والمصالح وصوناً للتوازن الاجتماعي. وفي مضمون هذه النصوص، كما في المصادقة عليها، افتراض ضمني بالتزامها والانتقال بالقيم والمبادئ من مجال النظريات إلى ميدان التطبيق. ولتيسير هذا التطبيق توخت المنظمات الدولية في صياغة النصوص طابع المرونة والتعميم، وأبقت على قدر من الشمولية العريضة، وتركت الدخول في التفاصيل، مقتصرة في الغالب على الجانب القيمي وعلى المثل الأخلاقية، ومراعية لظروف خاصة تعوق بعض الأطراف عن التطبيق لآجال معدودة.

١ ـ المستوى الدستوري

أصدرت معظم الدول العربية والإسلامية دساتير وطنية، عقب حصولها على الاستقلال السياسي، وكان ذلك تحت تأثير القوى الداخلية التي حملت مسؤولية النضال التحريري، وربطت استرجاع السيادة بإشاعة الحريات والإقرار بالحقوق، كما كان قيام الدساتير تحت تأثير المنظمات الدولية التي قرنت بين تصديق الدولة على النصوص الأممية واستصدار الدساتير الوطنية الضامنة لتطبيقها والالتزام بأحكامها. وأقرت الدساتير العربية مبادئ المساواة أمام القانون والتعددية السياسية

وحق تكوين الأحزاب، وتبنت مبدأ سيادة الشعب في السلطة. وقد جاء هذا الإقرار في فصول صريحة من دساتير الأردن والإمارات والبحرين وتونس والجزائر وسوريا والعراق والكويت ولبنان وليبيا ومصر والمغرب.

وقد دلت التجربة على أن التنصيص على الحقوق والحريات في الدساتير الوطنية، لا يكفي لضمان تطبيقها في الواقع. وتشهد التقارير الدورية الصادرة عن المنظمات الدولية كمنظمة الأمم المتحدة ومنظمة العمل الدولية، وعن الرابطات الوطنية لحقوق الإنسان وعن بعض المؤسسات غير الحكومية، ان العدد الكبير من الدول التي حفلت دساتيرها بذكر هذه الحقوق والحريات، وكانت معدودة في سجلات المصادقة على المواثيق الدولية، هي في صف الإدانة بتعذيب الموقوفين، وبالتمييز بين فئات المواطنين بسبب اللون والجنس والدين، وبتعطيل الحريات والاستخفاف بالحرمات. والجدير بالملاحظة أن هذا السلوك لا تختص به دول العالم الثالث، بل يصدر أيضاً عن بعض الدول الكبرى المنعوتة بالرقي والتقدم، المشهورة بأنها موطن الحريات وملاذ المظلومين، نذكر على ذلك أمثلة قليلة. فمن المعلوم أن النسوة ظللن محرومات من حق الانتخاب والمشاركة في الحياة السياسية في بعض الدول الغربية إلى عهد قريب. فلم يعترف لهن بهذا الحق إلا في عام ١٩٢٩ في بريطانيا، وعام ١٩٤٥ في فرنسا وعام ١٩٧١ في سويسرا. ولا يزال عدد من الولايات الأمريكية لا يقر للمواطنين السود بالمساواة أمام القانون وفي الحقوق مع المواطنين البيض. وهل تمت هذه المساواة بين الفريقين في دولة جنوب أفريقيا العنصرية إلا منذ بضع سنين بفضل اضطلاع المناضل الأسود نلسون مانديلا برئاسة الدولة، وهل انقطع تعذيب الموقوفين في سجون فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة وفي محتشدات إسرائيل، خصوصاً إذا كانوا من العرب المغاربة والفلسطينيين أو كانوا من الأتراك النازحين لطلب العمل؟ عقد عثمان خليل فصلاً في كتاب **الديمقراطية الاسلامية**، لبحث مدلول كلمة الشعب اعتباراً لأن الديمقراطية السياسية التي نادت بها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ هي «الحكم بواسطة الشعب» وأن الديمقراطية الاجتماعية التي عمّت دول المعسكر الشيوعي السابق كان شعارها «حكومة لصالح الشعب»، فاتضح للكاتب أن للكلمة مدلولاً فضفاضاً بالقياس إلى حقيقة مضمونها في الواقع. فقد كان الشعب عند ديمقراطية الإغريق مقصوراً على القلّة من الأحرار باستبعاد الكثرة الغالبة من الرقيق، بنسبة عشرين ألفاً من ثلاثمائة ألف بحسب بعض المصادر. وقد ظل الشعب السياسي إلى أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا، وإلى أواسط هذا القرن، مقصوراً على الرجال دون النساء، ويستثنى من الرجال العسكريون ورجال الأمن والقضاء والمحكوم عليهم والمرضى

وصغار السن، بحيث لا يمثل الشعب السياسي المعترف له بممارسة الحقوق السياسية إلا الثلث من مجموع عدد المواطنين والمواطنات. «وقد يكون التصويت في الانتخابات عملاً اختيارياً، فيمسك عن ممارسته عدد ذو بال من الناخبين المقيدين في الجداول الانتخابية. . . لاعتبارات تتعلق بعدم الثقة في العملية الانتخابية أو لأسباب تتعلّق بشيوع قيم التواكل والسلبية»، كما بيّن ذلك حسنين توفيق إبراهيم في دراسة عن الانتخابات البرلمانية في مصر، عام ١٩٩٥[٧]. ويرى رعد عبودي بطرس في مقال له عن حقوق الإنسان في الوطن العربي أنه «يمكننا القول إن الشعب العربي، في معظم الأقطار العربية، لا يملك إمكانات الضغط والاستحواذ على وسائل السلطة، الأمر الذي أدّى إلى تهميش دوره وتحويله إلى تابع للسلطة، وليس محركاً لها. . . وأن أمر تداول السلطة، في معظم الأقطار العربية، محتكر بيد فئة حاكمة. . . وهذا مما يؤدي إلى عدم مصداقية معظم الدساتير العربية»[٨].

٢ ـ آليات الإلزام

أمام هذا الإخلال بالمواثيق الدولية، وأمام تفاقم الانتهاك للحقوق والحريات في شطر عريض من العالم، فكر فقهاء القانون الدولي في وضع آليات قانونية تملك أهلية الإلزام، لحمل السلط الوطنية على احترام تعهداتها الدولية ولحفزها على رعاية حريات رعاياها وحقوقهم، فأوصى هؤلاء الفقهاء بإنشاء لجان مختصة ومحاكم دولية وإقليمية تكوّن طرفاً محايداً تحتكم إليه الحكومات وترتضيه واسطة بينها وبين رعاياها، وتكون عوناً على إشاعة قيم العدل والحرية والمساواة في المجتمع الدولي وإرساء العمل بها في حياة البشر. كما تعين هذه اللجان والمحاكم على تجاوز ما بين الأنظمة الحاكمة من تباين في المرجعيات المذهبية لفهم الحقوق والواجبات. فقد كان شطر كبير من دول العالم الاشتراكي يولي عناية كبرى وأولوية أصلية للحقوق الاجتماعية والاقتصادية على حساب الحقوق السياسية، ويعتبر حقوق المجتمع في الأمن والتنمية والتقدم الصناعي، وفي العمل والسكن والرعاية الصحية، حقوقاً مقدمة في المنزلة على حقوق الفرد في حرية الرأي والتعبير والعقيدة وفي حق المشاركة السياسية.

---

(٧) حسنين توفيق ابراهيم، «الانتخابات البرلمانية في مصر (عام ١٩٩٥): العنف الانتخابي وثقافة العنف،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/ابريل ١٩٩٦)، ص ٤ ـ ٢٢.

(٨) رعد عبودي بطرس، «أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٦ (نيسان/ابريل ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٣٦.

ونعلم مما نشاهده في هذه العقود الأخيرة من القرن أن مجلس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة، أصبح أداة كبرى على المستوى الدولي للتعديل والردع باسم الشرعية الدولية، يملك باسمها «حق التدخل» في شؤون الدولة عند قيام حرب أو خلاف بين بعض أطراف المجتمع الدولي. وقد حصل ذلك في جهات مختلفة من العالم، ولا يزال هذا التدخل جارياً بين ولايات من دولة يوغسلافيا السابقة، وأصبح مجلس الأمن يخوّل لنفسه حق التدخل في الشؤون الوطنية لإحدى الدول الأعضاء، لقمع فتنة أو لردع ثورة ضد النظام القائم. وقد وقع مثل ذلك في الصومال، ويجري في أماكن أخرى يأخذ فيها المجلس المبادرة باسم حقوق الإنسان أفراداً وجماعات، ويرسل القوات العسكرية وينفق عليها من أموال المجموعة الأممية. لا يزال حق التدخل في الشؤون الخاصة للدول الأعضاء من جانب المؤسسات الدولية، محل تنازع وجدال بين فقهاء القانون الدولي. ذلك أن الشرعية الدولية التي يستند إليها هذا التدخل، زيادة على كونها تتضارب مع شرعية السيادة الوطنية، تنذر بأن تصبح مؤاتية لمشاغبة الأنظمة المنعوتة بطابع الاحتجاجية أو المهددة لمصالح بعض الدول المهيمنة على مجلس الأمن.

ثم إن قرارات هذا المجلس قد تكون مبنية على تهمة من جانب واحد لا تتوفر فيها مستندات كافية للإدانة، بل قد تصدر هذه القرارات عن مبادرة مزاجية من إحدى الدول الكبرى لحفظ مصالحها الاقليمية. ثم ان تركيب مجلس الأمن نفسه، لا يستجيب لمبدأ الأغلبية، ولا تصدر قراراته عن تصويت حر، تتساوى فيه أصوات الدول الأعضاء، بما هو معلوم من امتياز بعض هذه الدول بحق الاعتراض المعطل لقرارات المجلس. ونعلم في وطننا العربي أن رعاية حقوق الإنسان من جانب مجلس الأمن هي رعاية انتقائية، لم تشمل إلى اليوم حقوق الشعب العربي في فلسطين وفي جنوب لبنان وهضبة الجولان السورية، وقد ظل هذا الشعب منذ عشرات السنين يقاسي من ظلم إسرائيل وانتهاكاتها المتكررة للحقوق والحريات، على رغم قرارات الإدانة المتعددة الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة. وآخر شاهد على ذلك ما حدث منذ أسابيع قليلة من مجازر في لبنان بسبب القصف الوحشي الذي ارتكبته القوات الإسرائيلية. وان في سجلات المنظمة وفروعها مواثيق وأحكاماً وقرارات عديدة لرعاية حقوق الأقليات ولاحترام حقوق العمال والأطفال والأسرة، وتشهد الأدبيات السياسية الصادرة في أوروبا نفسها أنها حقوق معطلة في شأن الجاليات العربية والمسلمة من أتراك وباكستانيين ومن مغاربة وسنغاليين وماليين العاملين في السوق الأوروبية. وهي جميعاً عرضة للتمييز العنصري ولجحد الحقوق المشروعة من جانب دول ديمقراطية مثل ألمانيا وأنكلترا وفرنسا وبلجيكا وغيرها. . .

يقول محمد عابد الجابري في كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان**: «هناك ظاهرتان على الأقل ترافقان خطاب حقوق الإنسان في الظرف الراهن: ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح ايديولوجي ضد الخصم، وهذا ما يقوم به الإعلام الأمريكي والأوروبي..»(٩). وقد بات هذا السلاح بما يتجند له من مؤسسات دولية موظفاً بصورة علنية لخدمة المصالح الاقتصادية والعسكرية لدول المعسكر الغربي.

٣ ـ المنطق الذرائعي

إن في أوطاننا العربية ـ كما في غيرها من جهات المعمورة ـ أنظمة عديدة تعمد قصداً إلى تعطيل الممارسة، من جانب مواطنيها، لبعض حقوقهم المدنية، وللكثير من حرياتهم السياسية، ويتسلط هذا الحظر بالدرجة الأولى على حرية التعبير والرأي وعلى حرية الصحافة والنشر وتداول المنشورات، وعلى حق تكوين الأحزاب السياسية وحرية الاجتماع. وقد يشمل الحظر أحياناً حرية التنقل والسفر..

وتتعلل هذه الأنظمة، لتبرير هذا السلوك بأنه تعطيل استثنائي إلى أجل محدود، لخدمة مصلحة عامة يعطيها المجتمع أولوية كبرى على ما سواها من مصالح، وأن ذلك الاستثناء من القاعدة هو من باب الضرورة التي قد توجب حظر المباح. وهو من جنس ما يعرف عند أنظمة الديمقراطية الشعبية بـ «الخرق المشروع لحقوق الإنسان» وبمقولة «الاعتقال السياسي المشروع». بدأ هذا الاستثناء غداة الاستقلال الوطني ولم يزل إلى اليوم معتمداً في التعامل بين الحاكمين والمحكومين في الكثير من البلاد الإسلامية، رغم طول المدة المنقضية وتعاقب الأجيال، ورغم تطور الأوضاع في المحيط السياسي، الداخلي والخارجي. نقتصر في توضيح هذا السلوك، على ثلاثة مبررات، لم تزل تتردّد في الخطاب السياسي في أوطاننا، وبخاصة من جانب الأحزاب الحاكمة، ونعني بها ذريعة النضج السياسي في عامة الأوساط الشعبية، لا في مستوى النخبة وحدها، ثم ذريعة الوحدة الوطنية وهاجس العداوات العشائرية والطائفية والخلافات السياسية، وأخيراً ذريعة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وما تتطلبه من تجاوز حرب الطبقات وتنافر المصالح.

أ ـ ذريعة النضج السياسي

الديمقراطية، بوصفها اللفظ الجامع لحقوق الإنسان وحرياته، الدالّ على نظام

---

(٩) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤١.

الحكم، الضامن لممارستها، هي في أوطاننا العربية، مكسب ثمين، حديث العهد، هشّ البنية، معقّد التركيب، يتأتى ثمنها من النضال الطويل الذي خاضته الجماهير الشعبية، ولا تزال تخوضه في سبيلها، بما يستوجبه هذا النضال من تضحيات. وتعزى هشاشة بنيتها إلى حداثة عهدنا بها، وإلى قيامها في بيئة جديدة لم تبلغ فيها درجة كافية من التأقلم مع خصائصها. والديمقراطية معقدة التركيب، لأن مضامينها متعدّدة، شاملة لمجالات مختلفة من حقوق الأفراد والجماعات، فيما بين الإنسان وضميره، وفيما بين النّاس بعضهم إلى بعضهم الآخر، وفيما بين المحكومين والحاكمين. ولقد تصنّفت الديمقراطية في الواقع التاريخي أصنافاً مختلفة، من ديمقراطية سياسية وأخرى اجتماعية، واقترنت بالعلمانية عند قوم، وبالمرجعية الدينية عند أقوام آخرين. وأكبر آيات تعقيدها وأخطرها شأناً مترتب عما تعنيه الديمقراطية من نوعية نظام الحكم وخصوصية علاقة المجتمع بالدولة. غير أن الديمقراطية لا تعني هذا فحسب، ولا يقف مضمونها عند الإطار السياسي من شكل نظام الحكم ومن توفّر المؤسسات الدينية، كالمجالس النّيابية والبلدية والقروية، ومن قيام الأحزاب السياسية والتنظيمات العمالية والمهنية، بل إن لها، من وراء ذلك، مضموناً أخلاقياً، يستمدّ مرجعيته من منظومة المبادئ والقيم المشتركة، يصدر عنها سلوك الأفراد والجماعات، ويحكم نوعية تصرفهم في هذا المكسب الثمين، وكيفية تعاملهم مع المؤسسات. من أجل ذلك يتحدّث المفكرون السياسيون عن «ثقافة» ديمقراطية، وعن «بيئة» ديمقراطية.

وتذهب النخب السياسية في أوطاننا إلى القول بوجوب صيانة هذا الكنز الغالي من أن يقع بين أيدي العابثين والزّعاع الأميين، أو تحت تصرّف السذج والسفهاء الغافلين، فيزيّفون قيمته، ويفسدون معدنه، ويزيغون به عن مقاصده، فيخسرون ويتأجّل موعد الديمقراطية الحق. ويرى رجال الحكم أنّ ممارسة الديمقراطية تقتضي توفّر شرط الأهلية قبل الترشح لها، وأن الأهلية هي وليدة النضج السياسي. ويستند القول بإرجاء موعد الممارسة الديمقراطية حتى استكمال النضج في الجماهير الشعبية وتوفر الأهلية، إلى إخفاق بعض التجارب السياسية، وما آلت إليه الحقوق والحريات من انتكاس، بسبب سوء التصرف، ومن جراء سفاهة المتصرفين.

يحتاج مثل هذا النمط من التفكير إلى بيان ما به يحصل النضج السياسي، ويكسب الشعب بفضله أهلية المباشرة لحقوقه والتمتع بحرياته، وكيف له بإدراك هذه المراتب من الرشد، إذا ظل معزولاً عن التجربة، ممنوعاً من الممارسة؟ الواقع أن «نضج الشعب للديمقراطية لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال ممارسة

الديمقراطية»، كما يقول محمد عابد الجابري[١٠]. وان القول بغير هذا وهم، يصدر عن الإيمان بأن الواقع البشري شطران منفصلان، خير محض لا يخالطه شر، وجنّة للصلاح والفضيلة، بمعزل عن جحيم للفساد والرذيلة، بينهما برزخ لا يلتقيان، ويخالف ذلك ما حققه مسكويه في كتاب **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**: «فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردّوا عنهم... لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية. وذلك أنّ من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفّة ولا الجدّة ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة... وليست الفضائل إعداماً، بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم وفي المعاملات وضروب الاجتماعات»[١١].

ب ـ ذريعة الوحدة الوطنية

كانت النخب السياسية المسؤولة عن قيادة الكفاح التحريري ترى أن ممارسة الحرية في ميادين الرأي والتعبير مضيعة للوحدة، ومدعاة لتصدع صف القوى الوطنية ولتشتت الكلمة. وقد كانت الوحدة هي السلاح الأساسي زمن النّضال الوطني، وأصبحت العدّة الكبرى في بناء الدولة بعد الاستقلال. وقد تكون ممارسة الحرية في مجتمع قريب العهد بنظام العشائر مدعاة لانتعاش النزعات العشائرية والفروق الطائفية. وقد تسفر حرية الانتخابات عن قيام مجالس نيابية فاقدة لشمولية التمثيل الوطني، ومبنية على خريطة الانقسامات الاجتماعية الموروثة، تتغلب فيها رعاية المصالح الفرعية والجهوية على المصلحة الوطنية المشتركة. من أجل ذلك تتذرع النخب الوطنية في الحزب الحاكم وفي دوائر السلطة، بواجب الحفاظ على الوحدة، فتعمد إلى تعطيل العديد من الحريات السياسية، وفي مقدمتها حرية الرأي وتكوين الأحزاب السياسية وإصدار الصحف المعبرة عنها. ولعلّ الخوف من التصدّع الاجتماعي وافتراق الكلمة هو الذي يبرّر ما ورد في الفصلين ٣٧ و٣٨ من أنموذج **الدستور الإسلامي** لمصطفى كمال وصفي من حظر إنشاء الفرق الدينية وحظر تكوين «الأحزاب السياسية الوضعية».

ودلّت التجارب في العديد من الأقطار العربية المستقلة بأن هذا الكنز النفيس، كنز الوحدة الوطنية، لم يصمد طويلاً في وجه التحولات الاجتماعية،

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١١) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص ٤٩.

والنزعات الاستقلالية، وأن كثيراً من أحزاب المعارضة تولّدت بالانشقاق عن الحزب المركزي المستأثر بالحكم، مثلما حصل ذلك في تونس بالنسبة إلى الحزب الحر الدستوري، وفي المغرب بالنسبة إلى حزب الاستقلال، ويحصل اليوم في الجزائر بالنسبة لجبهة التحرير الوطني. وإن السبب الرئيسي لهذا التصدع هو فقدان أهلية الحوار وحرية الرأي، داخل الحزب الواحد، وتحجّر البنية الهيكلية، واحتكار القيادات «التاريخية» لمقاليد الحزب والدولة على مدى الحياة. كل ذلك باسم الوحدة الوطنية وبقصد صيانتها، بمعزل عن رياح التجربة وانزلاقات الممارسة، وغوايات الحرية.

تعدّدت الدراسات في العقود الأخيرة لبحث العلاقة بين الوحدة القومية العربية والإسلامية، وممارسة الحريات والتمتع بالحقوق من جانب الشريحة العريضة من الجماهير الشعبية. ويكاد يجمع المحللون على أن هذا التمتع وتلك الممارسة شرطان واجبان لبناء الوحدة، وإن إقصاء الشعوب عن المشاركة في صنع القرارات المصيرية، وإلجام الضمائر عن الإفصاح، وتكميم الأفواه عن التعبير الحرّ، هما من أكبر العراقيل المحبطة لبناء المستقبل المشترك على صعيد الأمة: «إن غيبة دولة الوحدة نقص في كفاءة الديمقراطية كأسلوب لحلّ المشكلات الاجتماعية في كل دولة اقليمية على حدة، وفيها جميعاً دون استثناء، ذلك لأنها تقصر المساهمة في معرفة المشكلات وحلولها والعمل تحقيقاً لها، على جزء من الشعب العربي، فتحرمه من ناحية، من مساهمة باقي الشعب العربي خارج دولته، في اكتشاف الحلول الصحيحة لمشكلاته..»[١٢]. واتّضح من خلال مساهمات سبعين مفكراً عربياً في هذه الندوة أنّ العلاقة بين الديمقراطية والوحدة علاقة دور وتسلسل. فلا أمل في وحدة بين شعوب مهمّشة مقهورة، شبيهة بـ«قطعان تحشد كالأغنام». لا تمتلك الإرادة الحرة، ولا تتمتع بحرية الرأي والتعبير. ثم إن الديمقراطية لا يتسنّى بناؤها داخل كل وطن عربي، وعلى مستوى المجتمع الشامل، إلا إذا توفّرت له الوحدة، وجاوز ضعف التشرذم، وحقق بين قواه البشرية قدراً وقسطاً من التضامن، وقام بتوظيف موارده الاقتصادية وبتسخير طاقاته المالية على أساس الالتقاء بين المصالح والتشارك في الأهداف والتعاون لمجابهة تحديات العصر، وانطلاقاً من اليقين المشترك بأن مشكلات الأمة العربية الإسلامية هي، في عامة

---

(١٢) عصمت سيف الدولة، «الديمقراطية والوحدة العربية،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٨٠٢.

أنحاء الوطن، مشكلات متشابهة، في مضامينها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. وهي على قدرٍ واحد من الأهمية والتأكّد، وأنّها ترتهن المستقبل القريب للدول العربية الإسلامية، في علاقاتها الدولية، وفي منزلتها بين الأمم.

ج ـ ذريعة التنمية الاقتصادية والاجتماعية

يتذرع المعطلون للحقوق والحريات بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية، باعتبارها ضرورةً وأولوية لفائدة الجماهير الشعبية، وفريضةً متأكدة على السلط الحاكمة، توفر للمواطنين حاجاتهم الأساسية من غذاء وسكن وعلاج ومن عمل وتعليم، وهي حاجات تتنزّل، في ترتيب الحقوق قبل غيرها، مثل الحقوق السياسية. ويذكرون أنّ التنمية المنشودة لا تنحصر في المعطيات الكميّة لزيادة المنتوجات ولا في تعظيم الناتج الإجمالي الوطني، بل تشمل الجوانب الاجتماعية والثقافية، فتسعى إلى توفير فرص الشغل وإلى توسيع قاعدة العمل وتقليص البطالة، وتعمل التنمية على حماية القدرة الشرائية للشرائح الضعيفة من المجتمع، وتضع برامج عريضة لضمان السكن اللائق، ولتيسير أسباب الوقاية الصحية، وتنفق بسخاء على مقاومة الأمية وعلى نشر التعليم العمومي... وبمثل هذه السياسة الإنمائية، يمكن بناء مجتمع إنساني أقرب إلى التوازن والوسطية، وأبعد عن الاختلالات الطبقية وأقدر على التطور الذاتي، وأكثر أهلية للتمتع بالحقوق ولممارسة الحريات، ممارسة رشيدة معتدلة. ثم يرون أنه لا بدّ، لتحقيق هذه الأهداف الجليلة، من تسخير كل القوى ومن تجنيد جميع الطاقات الوطنية، ولو أدّى هذا الاستنفار إلى تعطيل بعض الحقوق، مثل حق الإضراب عن العمل، وحقّ الاجتماع والنقد والاحتجاج، ومثل الحق في بعض الامتيازات القانونية... والواقع أن الحقوق السياسية تكون أولى ضحايا هذه النظرية التنموية. فلا معنى، في رأيهم، لحرية مع الفقر، ولا لحقوق يعجز السواد الأكبر من الناس عن ممارستها، بسبب الأمّية والجوع والحرمان، وينفرد بالتمتع بها نفرٌ قليل من المتعلمين والموسرين... لذلك يتحتّم إعطاءُ الأولوية الكبرى لأهداف التنمية. ويجوز في سبيل ذلك إرجاء تمكين المواطنين من بعض حقوقهم المشروعة. وقد أخذ بهذه الطريقة أقوام غيرنا، عقب الحرب الكونية الثانية، وما خلفته بأوطانهم من خرابات ودمار. فاعطوا لإعادة البناء ولتجديد الكفاءة الصناعية أولويةً مطلقة، وسكتوا عن المطالبة بحقوقهم الشرعية.

جاء في كتاب شارل عيساوي، بعنوان **الجذور الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية بالشرق الأوسط** قوله: «إن لم يزدد الدخل الفردي في الشرق الأوسط

إلى الضعفين أو الثلاثة أضعاف مما هو عليه الآن، فإن الجماهير ستبقى مشغولة بحاجاتها اليومية. وسوف تتابع اللحاق بكل قائد ديماغوجي يعدها بالتسهيل عن أمورها»[١٣].

تلك هي بعض مبررات السياسة الذرائعية التي سار على تطبيقها أصناف عديدون من الحاكمين في أوطاننا العربية عقب الاستقلال. ولعامة الكتّاب السياسيين مطاعن عديدة عليها، نقتطف منها قول نادر فرجاني: «. . . إن المشاركة الفاعلة في تسيير شؤون المجتمع، والمشاركة العادلة في ثمار النشاط الاجتماعي الاقتصادي هي أيضاً شروط للتنمية، التي تعني إنشاء بنيان اجتماعي اقتصادي إنساني كفء ومتطور»[١٤].

ولا شك في أن استنفار جماهير واعية تتّصف بالاقتناع والتطوّع، أنفع وأجدى، في مجهود التنمية، من تسخير رعاع منقادين، يخفون من الاحتراز ما لا يبدون، خوفاً وطمعاً. ولا يتسخر لهذا الجَهد إلا قوم مسؤولون، ولا تحمل المسؤولية مع الجهل وفقدان الحوافز. ثم إن المشاركة الواعية عنوان على الاقتدار، وقد يكون فيها إثراء للبرامج التنموية، وبخاصة في ما يتعلق بالأولويات الجهوية والقطاعية بين المشاريع.

الحقيقة أن هذه الذرائع كلها، وغيرها مما لم نتعرض له، كخطر القوى الأجنبية المناوئة للدولة، إنما هي تعلة يتعلل بها أفراد النخب المستأثرة بالحكم السياسي أو بالتفوق الاقتصادي، لتعطيل الحقوق والحريات دون جحدها أو إنكارها من حيث المبدأ. يقول محمد عابد الجابري: «وهكذا أجّلت الديمقراطية في الوطن العربي، طوال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، بدافع إعطاء الأولوية للقضية الوطنية تارةً، ولمسألة التنمية حيناً، وللقضية القومية حيناً آخر. وفي جميع الأحوال، كان الحزب الوحيد أو التعدّدية الشكلية مع الانتخابات الصورية أو «العصبية الغالبة»، بتعبير ابن خلدون، هي الأسس التي ظل يقوم عليها الحكم في الوطن العربي، منذ قيام الدولة الحديثة»[١٥].

---

(١٣) شارل عيساوي، **الجذور الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية بالشرق الأوسط**، ص ٣٢.

(١٤) انظر تعقيب نادر فرجاني على بحث: بسام الطيبي، «البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٩٥.

(١٥) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٩٤.

د ـ الحل الإسلامي في باب الالتزام

يتمتع الإنسان في نظام الحكم الإسلامي، بحصانة ربانية، تضمن لحقوقه حرمةً ومنعةً، وتجعل ممارستها في مأمن من تقلّبات الأنظمة الحاكمة ومن عبث الحاكمين. وهي حصانة متأتية من المرجعية الدينية لهذه الحقوق، منجرة للإنسان عما خصّه الله به من التكريم، ومرتبطة بما حمله إياه من أمانة الاستخلاف؛ ينبني أصل القانون على مبدأ الحكم بما أنزل الله، وبه صدر الأمر للرسول ﷺ. وفي الآية ٤٨ من سورة المائدة ﴿. . .**فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق**﴾. ويتساوى أمام الحكم الإلهي، الحاكم والمحكوم، بما هما متساويان في العبودية. وعلى المكلّف بالسلطة واجب اتباع العدل، كما نصت عليه الآية ٥٨ من سورة النساء ﴿**وإذا حكمتم بين الناس، أن تحكموا بالعدل**﴾. وإنما يخضع الحاكم، في تصريف شؤون الرعية، إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة، وذلك من القواعد الكلية في الشريعة. وطاعته من جانب المؤمنين مشروطة باتباعه لأحكام الشرع. فإذا حاد عنها كان الخروج عن طاعته حقاً وأصبحت مقاومة جوره واجباً، وفقاً للحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً فليغيره. . .» وقد ساوى الرسول ﷺ في حديث آخر، بين الجهاد في سبيل الله وردع السلطان الجائر. فقال: «أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر. . .».

ثم إن ممارسة الحكم مربوطة بواجب المشورة، وهي أساس له، وفيها ضمان التزام الحاكمين بالحقوق. يقول توفيق الشاوي في كتابه **فقه الشورى والاستشارة**: «يوجب الإسلام الشورى في جميع نواحي الحياة. فلا يقتصر وجوبها على اختيار الحاكم وغير ذلك من الأمور السياسية، بل هي أساس العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك العلاقات الاقتصادية والمالية والثقافية». ويرى محمد عابد الجابري في كتاب **الديمقراطية وحقوق الإنسان** «ان الشورى في الإسلام واجبة على الحكام وحق للمحكومين، وأنها عقد يؤسس المجتمع وينظم العلاقة بين الناس والدولة. . .»[١٦]؛ ليس لحكام المسلمين، بإزاء كل هذه القيود، أن يتصرفوا بأهوائهم، فيمنعوا عن الناس حقوقهم ويعطلوا حرياتهم، متذرعين بمقاصد ظرفية لم يأتِ بها الشرع، ولا حق لهم أن يجتهدوا برأيهم في شأن نزل به نص قرآني أو ورد فيه حديث موثوق. وهم بامتثالهم للنص ووقوفهم عند الأوامر الربانية ملتزمون بالحقوق والحريات ولا حاجة للمجتمع أن يلجأ إلى آليات مستحدثة لضمان هذا الالتزام.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

ذلك من باب الحقائق النظرية، ونعلم أن الواقع المشهود في التاريخ العربي الإسلامي، للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، لم يقارب هذه الآفاق المثالية، إلا في فترات وجيزة ومناسبات قليلة، كانت من باب الومضات الاستثنائية في الحقبة الطويلة من الاستهتار بالحقوق ومن تعطيل الحريات والإبقاء على الأمية والسفاهة. وقد صادفت هذه النفحات الربانية فترات حمل فيها أمانة الحكم رجال مؤمنون يتحلون بالتقوى ويتحرون العدل ويخافون الله. روى يوسف القرضاوي جواب أحد الصالحين، وقد سئل عمّا به تستقيم شؤون المسلمين، فقال: «بأحد أمرين، إمّا أن يدخل الإيمان في قلوب الحاكمين، وإما أن يؤول الحكم بأيدي المؤمنين».

ثالثاً: المعوقات الكبرى

المواثيق والإعلانات إطار نظري، لا بد منها لضبط مدلول حقوق الإنسان المتأتية له من إرادة الخالق، الواجبة لذاته كإنسان، كرّمه الله بالعقل، وفضّله على كثير من المخلوقات، وشرّفه بالاستخلاف في الأرض. وهذه النصوص ضوابط واجبة، ولكنها غير كافية من ذات نفسها، ولا تملك أهلية الإلزام، في مجتمع بشري، تتناوب فيه على الإنسان نوازع الخير والشر، وتتقاسمه ميول الرشد والغواية، ويتردّد سلوكه بين الطاعة والعصيان. فإنها لا تقوم مدينة فاضلة، إذا كان يحكمها السفهاء ويسكنها المتخاذلون.

رأينا أنّ كثرة الإخلال بالحقوق والتنكّر للمواثيق، دعت إلى إقامة آليات وطنية ودولية، تضمن التزام الناس، حكاماً ومحكومين، بنصوص الدساتير الوطنية والمواثيق الدولية. وأفادت التجارب القريبة ضعف الفاعلية الحاصلة من استخدام هذه الآليات، فوقع اللجوء إلى الإكراه وإلى التدخل في شؤون الشعوب الداخلية وإلى القفز فوق سيادة الدول، باسم الشرعية الدولية. ووقع تسخير المنتظم الدولي ومجلس الأمن في خدمة هذه السياسة. ولكن هذه الطريقة، في نظر فقهاء القانون الدولي، تبقى موصومة بالتناقض بين الشرعيتين الوطنية والأممية، وبالتجائها إلى الإكراه والقوة، وبفقدانها لسند القيم الأخلاقية، وبخاصة في باب العدل بين الأمم، وفي الوزن بميزان المساواة عند معاملة مختلف الأنظمة الجائرة. انّ من وراء الآليات والنصوص والمؤسسات سنداً متيناً من المبادئ والقيم، هي عدّة الإنسان وذخيرته في إقرار الحقوق والحريات، وفي تأسيس أهليته لاستحقاقها ولممارستها. وان افتقاد هذه القيم، أو فتور فعلها في الأنفس هو من أكبر المعوّقات لانتقال الحقوق من القوة إلى الفعل، ومن بطون المواثيق إلى واقع الممارسة. ولهذه الممارسة معوقات عديدة تحول دونها، نتعرض لها بما تظهر به في أوطاننا العربية

الإسلامية، ونختصرها في صنفين: معوّقات من جانب الإدراك والوعي، ومعوقات من جانب التّصرف والممارسة.

١ ـ معوقات الإدراك والوعي

تشمل العوامل الذاتية والاجتماعية، التي تكون من صفات الفرد والمجموعة، في ظرف معينّ من حياته أو في فترة من تاريخها، تجعل المواطن قاصراً عن إدراك حقوقه، محجوباً عن الإحاطة بها، أو زاهداً في المطالبة بها، مقلّلاً من شأنها، يائساً من الفوز بها. فهو إنسان معتلّ الإدراك، ضبابيّ المعرفة، ضيّق الهمّ وفاتر العزيمة.

أ ـ الأمية

الأمية من أكبر عوامل التأخّر في مختلف مجالات الحياة. وهي اليوم متفشيّة في مجتمعاتنا العربية بنسب عالية، لعلها من أرفع النّسب في العالم الثالث، أدناها ٢٥ بالمئة في الأردن و٢٧ بالمئة في الإمارات و٣٦ بالمئة في البحرين، و٤٨ بالمئة في كل من تونس والعراق والسودان، و٥٨ بالمئة في الجزائر، و٦٠ بالمئة في المغرب وموريتانيا، وأعلاها ٦٨ بالمئة في اليمن، حسبما يستفاد من إحصاءات الجهاز العربي لمحو الأمية، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بجامعة الدول العربية. وهذه الظاهرة هي من مخلّفات الاستعمار، بالنسبة لفئات الأعمار العالية، عند بعض الشعوب، كشعوب المغرب العربي، ثم إنّ حكومات الاستقلال صرفت عنايتها إلى تعليم الأجيال الناشئة، ولم تخصص استثمارات مناسبة ولا عناية كافية لتعليم الكبار. فظلت الأمية منتشرة في طبقات الأعمار العالية من الذكور وفي عامة فئات الأعمار من الإناث.

كان من نتائج هذه الأوضاع بقاء أغلبية الكهول فاقدين للوعي السياسي بحقوقهم، فظلوا أتباعاً منقادين للأحزاب السياسية، ورعاعاً مطاوعين للحكام، بل ان جيلاً عريضاً من المواطنين العرب، ممن تقدّمت بهم السنّ، قد ألفوا حياة الانقياد والولاء، ولا يملكون من التربية السياسية ما يُبصّرهم بحقوقهم، ولا يرقى بهم إلى إدراك أنّ لهم على الحاكمين حقوقاً، وانّه بالإمكان قيام نظام سياسي بديل، يكون لهم فيه حقّ الخيار بين النخب الحاكمة، وحق المشاركة في إصدار القوانين وتسيير الشؤون العامة. وحتى في البلاد التي تقوم فيها مجالس نيابية منتخبة، فإن الأمية تفقد الممارسة السياسية جانباً كبيراً من جدواها، وتقعد بالمجالس عن الاضطلاع بدورها التشريعي عن جدارة واقتدار.

يذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن الاجتماعية السياسية لدى فئات عريضة من العرب المعاصرين، لا تزال محكومة بمشاعر الولاء لكل ذي سلطة، وهي متأصّلة في النفوس تأصّلاً يطمس النزعة الانفرادية، ويقلّل من الرغبة في الاختيار، ويزهّد في حمل مسؤولية الانفراد بالرأي، ويجنح إلى تفويض هذه المسؤولية للمجموعة المنظمة كالعشيرة أو «الصف».

ب ـ الأحزاب والتحزب

الأحزاب في الأدبيات السياسية جهاز مستحدث لتأطير الجماهير وتوجيههم، تعمل على تلقينهم مبادئ التربية السياسية وعلى ترشيد السلوك العام، «وعلى حشدها لإجراء تغييرات معينة في المجتمع والدولة» كما يقول إسماعيل صبري عبد الله. وإنّ، في جلسات خلايا الأحزاب، وفي مداولات مؤتمراتها تلقيناً لأخلاقيات الحوار، وتوجيهاً إلى قضايا المصلحة العامة، بقصد تصويب الحق واستبانته والانتصار له، وتسفيه الباطل والتنكّب عنه. وإن استجلاء المصلحة منوط بتبادل الرأي. وللأحزاب، في الجانب النظري، مزايا ثلاث كبرى في بث الثقافة السياسية بين عموم الأعضاء. فهي من جانب أول توطّد الناس على قبول الاختلاف بين الآراء، باعتبارها الوسيلة الفذة التي بها يصعد الرأي الشخصي إلى مرتبة الرأي المشترك، وينجلي الصواب من ثنايا الشبهات. ويتميّز الاختلاف في الرأي من الخلافات الشخصية، ويتدرب المواطن على معرفة الحد القسط الذي يخرج بالاختلاف من ميدان التعاون والاجتهاد المحمود، إلى متاهات الشقاق وتفرق الكلمة وتصدّع الوحدة. ثم إن المزية الثانية المنتظرة من الانتماء الحزبي، هي الارتقاء بالآراء الصادرة عن شخص ما، إلى مرتبة الأفكار المنزّهة عن الأهواء والمجردة من طابع الشخصية. فالحق حق بمضمونه الذي يصوّبه العقل، لا بصدوره عن فكر الزعيم، ولا بإملائه من هيأة القيادة الحزبية. وهكذا يتعلّم المواطن، في صفوف الحزب، ملكة التنظير والتجريد، ويكتسب قدرة الاستقلال عن وثنية الزعامة الملهمة، ويتحرر من الاتباعية المميتة. تكمن المزية الثالثة في كون الأحزاب مدرسة للديمقراطية السياسية، وذلك في أمرين اثنين: ترشيح الأصلح لمسؤولية القيادة الحزبية، وتقديمه على الصديق والقريب، ثم تحري الصدق والأمانة في عمليات التصويت.

هذه الخصائص هي، مع الأسف، بعيدة عن واقع الأحزاب السياسية في المجتمعات العربية، بعد أن زاغت بها عن نهج الديمقراطية انحرافات متعددة، فقدت بسببها أهلية التربية السياسية القويمة، والقدرة على ترشيد الحياة العامة في

أوطاننا، وعلى تطهير الممارسات. ولئن كانت الأحزاب الوطنية الكبرى قد انتهجت زمن الكفاح التحريري نهجاً مرضياً في التربية على الحوار وفي ترشيد سبل المناقشة وتكافح الآراء، فأفسحت المجال لارتقاء المناضلين الصادقين إلى مراتب القيادة، فإنها لم تلبث، غداة الاستقلال في بلاد المغرب العربي وفي بعض بلاد المشرق، أن فقدت هذه الخصال، وانغلقت في هيئاتها منابر الحوار الحرّ والنقاش النزيه، وتعطلت ملكة الاجتهاد. وانقلب الاختلاف في الرأي خروجاً عن الجماعة، ومروقاً من الوحدة، وتوهيناً للصف. وقامت الانتخابات، في مؤتمراتها على التزوير والمساومات، وأسفرت عن احتكار المسؤوليات بأيدي فئة معدودة من ذوي القربى والعشيرة، ومن الأتباع وأهل الولاء الشخصي، فتحجرت الهياكل، وانسدت مسالك الارتقاء في وجه الشباب، وانعقد الأمر على رأي الزعيم التاريخي الملهم، وباتت شؤون البلاد ومصالح العباد مرتهنة لاجتهاداته، موقوفة على قوله الفصل. هكذا قامت الحياة السياسية في كثير من أوطاننا، وخلال العقود الأربعة الماضية على الوحدانية، وحدانية الحزب الحاكم، حتى ولو قامت، بالانشقاق عنه، أحزاب معارضة، ووحدانية البنية الهيكلية داخل هذا الحزب، ووحدانية الزعامة الفذة، بالاعتماد على الشرعية التاريخية، فنتج من ذلك كله وحدانية الفكر السياسي، وما ينذر أن يصبح سلفية سياسية، أقصت كل مشاركة، ونبذت كل شورى، وعطلت أبواب الاجتهاد، وجنحت إلى تربية الناس على الاستقالة والاتباعية، بعنوان ما يسمى في لغة أحزابنا باسم «الانضباط».

بمثل هذه العقلية المتحجرة، لا تشكل الأحزاب بيئة مؤاتية لتوعية المواطن بحقوقه، وبخاصة إذا كانت ممارسة هذه الحقوق غير متناسبة مع النهج الرسمي واختيارات سلطة الحكم. وان ما تشيعه هذه الأحزاب من نهج الولاء والاستقالة الفكرية لدى أتباعها، يشكل إحدى المعوقات الشديدة، الصارفة عن التبصّر، ويزداد التعويق قوة وانغلاقاً إذا كانت نسبة كبيرة من المواطنين أعضاء هذه الأحزاب، موصومين بوصمة الأمية.

ج ـ التعتيم الإعلامي

انعقد حول الإعلام، بمختلف وسائله المرئية والمسموعة، في مجالات جمع البيانات وتخزينها وتبادلها ونشرها جانب متزايد من النشاط الاقتصادي ارتبطت بنُموّه نسبة مهمة من الناتج الإجمالي الوطني في موازين المجتمعات، حتى أصبحت الأدبيات الاقتصادية تنعت عصرنا هذا بأنه عصر التنمية الإعلامية، بعد عصور التنمية الصناعية والزراعية والتجارية. وللإعلام في التربية الثقافية، دور بارز يكاد

يفوق ما سواه من وسائل تثقيف الإنسان المعاصر. وقد أصبح سلاحاً بعيد الفاعلية في الميدان السياسي لتوجيه الرأي العام، ولتلقينه من المعلومات والقيم، ما به يصبح مكيفاً ومهيأً، وفقاً لمصالح معينة. وبالإعلام المهيمن ينقلب الإنسان سُخْرةً لقوى، قد لا يعلمها ولا يتبين مقاصدها، تنزل عليه من سماء الأقمار الصناعية بنماذج سلوكية، تؤثر فيه، في ذوقه وعاداته الاستهلاكية، وحتى في اختياراته الفكرية.

وفي هذه الطواعية الفائقة لوسائل الإعلام إمكانيات متاحة لرجال الحكم ولنخب الأحزاب السياسية الحاكمة، بها يستطيعون التأثير في الرأي العام في أوسع شرائحه الوطنية. ونلاحظ، مع الأسف، أن استخدام السلط الحاكمة والنخب الحزبية في أوطاننا، لوسائل الإعلام، لا يتسخر دائماً، لترشيد الرأي العام، بل إن كثيراً من الأنظمة تعمد إلى تلهية الجماهير عن هذه الحقوق، بما تملأ به وسائل الإعلام الوطنية من برامج رياضية ومن مسلسلات ترفيهية، وبما يضاهيها من أشرطة مستوردة، يتواصل بثها ساعات طويلة من النهار وشطراً من الليل. ويمكن القول مع العديد من الناقدين النزهاء، أن السياسة الإعلامية المتوخاة في أوطاننا العربية، ليست اليوم مؤهلة للتبشير، في الأجل القريب، بقيام ديمقراطية الحريات والحقوق، وانها على العكس من ذلك، تعمل جاهدة على تأجيل هذا الموعد المرتقب، قدر الإمكان. وزيادة على تغليب البرامج الترفيهية على المواد التكوينية وعلى التربية الثقافية، تعمد سياسة الإعلام إلى طريقة الانتقاء المقصود بين مضامين المادة الإعلامية، بحيث لا يبلغ إلى علم المواطنين من شؤون بلادهم ومن أخبار العالم، إلا ما يحمل على الرضا بالأوضاع القائمة، ويصرف عن التطلع إلى تغييرها، وعن بواعث الإقدام على نقدها.

د ـ الإحباط وفتور الحوافز

تفشت في طبقات واسعة من المجتمع العربي المعاصر، ظاهرة الزهد في الحقوق، وفتور العزائم في طلبها، وقعود الهمة عن السعي لممارستها، والاستقالة دون الدفاع عنها. ومن ذلك أن المواطن الواعي لا ينشط لممارسة حق الاقتراع في حملة انتخابية يعلم أن نتائجها مقررة مسبقاً، إما لأن التصويت لا يخرج عن مترشح وحيد، لا منافس له في الساحة، وبيده مقاليد الأمور ومفاتيح صناديق الاقتراع، ويستأثر وحده دون سواه بوسائل الإعلام والدعاية، أو لأن الحزب حزب واحد، أو حزب مهيمن على الحياة السياسية بانتسابه لسلطة الحكم، أو لأن السلط الإدارية المركزية والجهوية موالية لمرشحي هذا الحزب، أو هي لا تملك أن تفسح المجال

للمنافسين من أحزاب المعارضة أو من المستقلين عن السلطة.

وقد يزهد المواطن في الاختيار بين قائمات لا يتميز أفرادها ببرنامج واضح، ولا بصفات أخلاقية أو علمية مشهود بها، ولا بوجاهة محمودة بين الناس، وقد أيقن بفوز هؤلاء المرشحين لمجرد انتمائهم إلى الحزب الحاكم أو لولائهم لصاحب السلطة، أو لقدرتهم المالية على شراء الأصوات وتقديم رشى انتخابية إلى الأحزاب.

خصص حسنين توفيق إبراهيم، مدرّس العلوم السياسية بجامعة القاهرة، بحثاً عن الانتخابات البرلمانية في مصر عام ١٩٩٥، فلاحظ «أن الانتخابات، على الرغم من مشاركة أربعة عشر حزباً سياسياً، لم تشهد تنافساً حقيقياً بين برامج وأفكار وطروحات سياسية من أجل تحقيق الصالح العام، بل طغى عليها أسلوب التنافس أو بالأحرى التناحر بين المرشحين، استناداً إلى أسس وتقسيمات جهوية وقبلية وعائلية وشخصية... ومن المفارقات أن التنظيمات السياسية الحديثة ـ متمثلة في الأحزاب التي خاضت الانتخابات ـ قد ساهمت في اذكاء الروح القبلية والعائلية، المرتبطة بالتنافس الانتخابي، عندما اختارت مرشحيها في العديد من الدوائر، استناداً إلى اعتبارات وتوازنات مرتبطة بالتكوينات والانقسامات الأولية في المجتمع...»[١٧]. من أجل ذلك تتفشى في بعض أوطاننا ظاهرة الإمساك عن الاقتراع، وتنحطّ نسبة المشاركة إلى مراتب متدنية، تدل على أن الناخبين قد فقدوا الثقة في نزاهة المشرفين على الانتخابات وارتابوا في أهلية المرشحين لخدمة الصالح العام.

يفترض إقبال المواطنين على ممارسة حقوقهم السياسية شروطاً متعددة، أهمها:

ـ الإيمان بهذه الحقوق إيماناً قائماً على العلم بمضامينها، وعلى التسليم بشرعيتها لدى مختلف عناصر المجتمع المدني.

ـ الاطمئنان إلى صدق السلط الحاكمة في الإقرار بها والالتزام برعايتها، وفي تنظيم ممارستها بمنطق الاحترام والنزاهة.

ـ التعويل على آليات قانونية لتقويم الاختلال ولردع الانتهاك، والاطمئنان إلى فاعلية هذه الآليات ونزاهتها وحيادها، بالقياس إلى السلطة والأحزاب المتنافسة.

---

(١٧) ابراهيم، «الانتخابات البرلمانية في مصر (عام ١٩٩٥): العنف الانتخابي وثقافة العنف،» ص ٨.

فإذا انتفت هذه الشروط من الحياة السياسية، وقام الشك مقام الاطمئنان، وناب الغش والتزوير عن الأمانة والإخلاص، زهد الناس في حقوقهم، واعتبروها حقوقاً وهمية، فتخلوا عن ممارستها وتركوا المبادرة للدفاع عنها، وركنوا إلى الاستقالة من المشاركة في الحياة العامة لبلادهم، وفسحوا مجال هذه المشاركة للانتهازيين، وللصنائع المسخرين، ولأرباب المصالح الفردية. يرى حسنين توفيق إبراهيم في بحثه عن الانتخابات البرلمانية في مصر عام ١٩٩٥، «أن نصف إجمالي عدد الناخبين المقيدين في الجداول الانتخابية، أي نحو عشرة ملايين ناخب، لم يشاركوا في الانتخابات، لاعتبارات تتعلق بعدم الثقة في العملية الانتخابية، أو لأسباب تتعلق بشيوع قيم القدرية والتواكل والسلبية. أما الذين شاركوا في الانتخابات، وغالبيتهم من الطبقات والشرائح الأقل تعليماً، والأقل وعياً من الناحية السياسية. . . فقد غلب على سلوك قطاعات منهم، التعصب والتشايع للمرشحين طبقاً للانتماءات القبلية والعائلية والجهوية، وغلب على سلوك قطاعات أخرى التعصب للمرشحين طبقاً لقوتهم المالية وسماتهم الشخصية ومناصبهم المهنية. . .».

اختصرنا في هذه العناصر الأربعة ما سميناه معوقات الإدراك والوعي، فيما يكون للمواطن من غياب الإدراك لحقوقه، بسبب الأمية، أو بسبب هيمنة الايديولوجيات الحزبية على قنوات التصور وعلى حرية الاختيار، ثم بسبب ما لوسائل الإعلام من إمكانيات متاحة لمن يروم السطو على الضمائر، ويقصد إلى تكييف الأفكار وتوجيه الممارسة السياسية، وتتعلق معوقات الوعي أخيراً باختلال الأخلاقيات السياسية اختلالاً يزهّد المواطنين في ممارسة حقوقهم، ويضطرهم إلى الاستقالة عن تغيير المنكر وإلى تفويض الأمر إلى الله.

٢ ـ معوقات الممارسة

وتشمل ما قد يعرض في الحياة العامة من عوامل موضوعية مسلطة على المواطن بسبب خضوعه لنظام من أنظمة الاستثناء في الحكم، كالنظام العسكري أو نظام الأحكام العرفية وحالة الطوارئ، أو بسبب انتمائه إلى نظام اجتماعي موصوم باختلال البنية الاجتماعية أو بالتفاوت الكبير بين الطبقات الاقتصادية، أو بسبب انخرام أوضاع الأمن والتسلط المفرط للإدارة، وانحياز هيكل القضاء وتبعيته للسلطة التنفيذية. وقد يعيش المواطن في مجتمع زاغت مرجعيته الثقافية، وتوزعت بين النزعات المستوردة، وتباينت فيه مفاهيم الحريات وأولويات الحقوق. فتتغلب على الثقافة وثنية الأنماط الشائعة، وتهيمن على التفكير، حتى في تصور الإنسان

العربي لذاته، وفي استقرائه لتاريخه، وفي حكمه على خصائص الحضارة العربية الإسلامية.

أ ـ أنظمة الاستثناء في الحكم

ونعني بها الحكم العسكري، والأحكام العرفية وحالة الطوارئ، وهي حالات تلجأ إليها أنظمة الحكم، في ظروف تاريخية معينة، وتكتسي مبدئياً طابع الاستثناء والزمنية الموقوتة، ولا يقع الالتجاء إليها إلا بقرار من المجالس النيابية، لضرورة طارئة ولمدة محدودة.

ينشأ الحكم العسكري من انقلاب يقوم به نفر معدود من الضباط، خارج أنظمة الجيش وبمعزل عن السلط المدنية، ويكتسي طابع المبادرة السرية، بقصد الإطاحة بنظام مدني أو عسكري سابق، منعوت بالخروج عن الشرعية الدستورية أو بالتنكر للقيم الأخلاقية، أو بسوء التصرف في الشؤون العامة. ويكون من أهداف جماعة الانقلاب، إعادة الحياة السياسية إلى جادة القانون، وتطهير السلوك العام من الانحرافات والظلم.

وتشهد التجارب المتعددة أنّ أهمّ القرارات التي تبادر بها السلطة العسكرية هي تعطيل الحياة النيابية وتضييق مجالات الحريات، وفي مقدمتها حرية الرأي والصحافة وحرية الاجتماع والتنقل. . . وقد يعمد النظام الجديد إلى هتك حقوق أخرى كحرمة البيوت والمراسلات والحياة الشخصية، باسم المحافظة على النظام الثوري والدفاع عنه من أعدائه المتربصين. وقد يلجأ هذا النظام إلى إشاعة الريبة في المجتمع وإلى نصب آليات الرقابة والتنصت، ويتخذ له طابوراً من أعوان التجسس والوشاية، ويبني بقاءه في الحكم على التخويف والإرهاب، لا على الولاء الصادق والبيعة التلقائية، ويؤول أمره إلى احتكار السلطة من جانب الزعيم الفذ والقائد الأوحد مع نفر قليل من بطانته، فلا تنتهي مدته بالتداول على السلطة أو إلى عودة الحكم بأيدي السلط المدنية، بل تنتهي بالافتكاك والاستيلاء، وكما بدأ يعود.

الأحكام العرفية: قد تقوم أسباب موضوعية وظروف طارئة مثل الحرب الجهوية والكونية، أو كحدوث فتنة داخل البلاد أو اضطرابات في بعض جهاتها، ينخرم معها الأمن، وتتعطل المواصلات. وقد يحدث من الكوارث الطبيعية كالزلازل وانتشار الأوبئة، ما يجعل الدولة عاجزة عن مجابهة هذه الطوارئ بتطبيق القوانين العادية وبالاسترسال مع النسق الدستوري للحياة العامة، ويضطرها إلى

فرض عراقيل على حرية التنقل داخل حدود الوطن وخارجه، وعلى حرية الاجتماع والاحتشاد في أماكن معينة، وعلى حرية نشر الأخبار وإشاعة البيانات عما يجري في البلاد. لجميع هذه الأسباب تلجأ الدولة إلى فرض أحكام عرفية، بها تتمكن من ممارسة صلاحيات استثنائية وسلطات خاصة، خارج القنوات القانونية والأحكام الدستورية التي تحكم هذه الممارسة.

المجلس النيابي: هو ـ من الوجهة النظرية ـ المرجع الذي يخول مثل هذه الصلاحيات للسلطة التنفيذية، ويتولى متابعة ممارستها، والمحاسبة على ما قد ينجر عنها من تجاوزات، وهو الذي يقرر مدة العمل بها، ويأخذ القرار في إنهائها وفي إعادة الحياة السياسية إلى الشرعية الدستورية. ذلك في باب المبادئ والنظريات. أما في ميدان الواقع الجاري في أوطاننا العربية، وفي غيرها من دول العالم الثالث، فإن السلطة التنفيذية تستأثر بالأحكام العرفية، خارج الحدود المعينة من جانب المجالس النيابية، وتمدّ في حالة الطوارئ زمناً أطول من الآجال المضروبة، وتفرض على المجتمع الوطني الرضى بمثل هذه الأوضاع، وتغذي فيه مشاعر الحذر والعداء تجاه أجواره أو نحو إخوته في القومية أو الدين، فتفقد حالة الطوارئ طابع الاستثناء بسبب طول المدة. وقد ينشأ في البلاد جيل جديد لم يشهد ممارسة الحقوق والتمتع بالحريات، ويعيش أعواماً طويلة في ظل نظام «يتغنّى بشعارات التغيير، ويُبشّر به، ولا يترجمه في واقع الحياة السياسية، ولا في إشباع الحاجيات الأساسية لعامة الناس».

وتحسباً لمثل هذه التجاوزات في العمل بنظام الأحكام العرفية، حرص فقهاء القانون الدولي، من أمثال **أحمد السنهوري**، في كتابه **مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية** على ضمان دستورية الأحكام العرفية، بجعلها «تخضع لمبدأ المشروعية بخضوعها للدستور» واعتبروا «أن السلطان الواسع الذي يضعه نظام الأحكام العرفية في يد القائم على إجراء هذا النظام، يجب أن يقابله، من جهة أخرى، رقابة محكمة من القضاء، فيبقى النظام في حدوده الدستورية المشروعة»[١٨].

ب ـ نظام الحكم

لا حرية ولا حقوق إلاّ في ظل نظام رشيد، يتمتع فيه الحكام بالشرعية

---

(١٨) حسين جميل، «حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ٥٣٩.

الدستورية، ويمارسون الحكم داخل ضوابط المصلحة. فلا تنحصر سلطة الحكم بيد حاكم فرد، يستأثر بها على مدى العمر، بلا رقيب ولا حسيب، ولا يتداولها مع غيره، ولا يمارسها في ظل مؤسسات نيابية منتخبة، وبإزاء سلطة قضائية مستقلة، ورأي عام متبصّر، وصحافة حرة ناقدة. وسواء في باب الاعتبار النظري أو في باب التجربة والواقع، فإنّ ممارسة الحقوق والحريات الديمقراطية منوطة بنظام الحكم، متوقفة عليه في صلاحيته وفيما يقابله بأيدي المجتمع من مكوّنات السلطة المضادة. ولا شك في أن المعادلة الصعبة، في مجتمعاتنا العربية، هي التي بفضلها يتيسر بناء التوازن القسطاس بين السلطة الحاكمة، وما يتخذه المجتمع المدني من آليات قانونية، تحفظه من زيغ النفوذ ومن غوايات السلطة، وتحصّن ممارسة هذه السلطة بسياج الوقاية من الاستبداد والظلم، وتعين على ترشيد الحياة السياسية. ولا جدال في أن المجتمع الذي يخضع لحكام جائرين، لا يتمتع الناس فيه بحقوقهم ولا طمع لهم في ممارسة الحريات المشروعة، بل انّ تعطيل هذه الحريات وحظر تلك الحقوق هو العلامة الكبرى الأولى الدالة على جور النظام وحياده عن الدستور وعلى فقدانه للشرعية.

وقد تعتمد الدولة التي تعاني ضيق التبعية للخارج، على إحدى الدول الكبرى المصنعة في توفير الضروريات الأساسية لحاجيات البشر ولتجهيز المؤسسات ولتمويل الاستثمارات، ولترويج الفائض من الإنتاج. وتلك حال العديد من البلدان العربية، ومن بلدان الهامش، بالقياس إلى مراكز القوة الاقتصادية. وآية التبعية في تلك الدول المهمشة، أن متطلبات التنمية المستديمة، وأسباب الاستقرار الاجتماعي وجملة ما يُعرف، في الأدبيات الاقتصادية باسم «كلفة الإنسان»، تفوق بكثير الموارد الطبيعية المستغلّة، والاستثمارات المالية المتاحة والقدرات الوطنية الموظفة لتحقيق الاكتفاء الذاتي. بإزاء هذه الأعباء كلها، وما يدعو إليه توفير أسباب النهوض بها من الارتباط مع جهات أجنبية، وبالخصوص مع المؤسسات العالمية للتمويل، ومع الشركات الكبرى المتعددة الجنسية، لا تكون رعاية حقوق الإنسان وتوفير حرياته، في طليعة اهتمامات الدولة، بل قد تفرض عليها إحدى جهات التمويل أو بعض قوى السوق التجارية، سياسة داخلية معينة، تقتضي خوصصة المؤسسات وتحرير الأثمان ورفع الحواجز الجمركية، والكفّ عن دعم أثمان المواد الغذائية، وتقليص دور الدولة والقطاع العام في النشاط الاقتصادي. وقد دلّت الدراسات العديدة والتجارب المتكررة، أن لهذه السياسة ثمناً اجتماعياً، يتعارض مع الكثير من الحقوق المدنية، كالحقّ في الشغل والحماية من البطالة، والحق في أجور ذات قيمة شرائية متماشية مع أثمان السوق. ودلت التجارب

كذلك على أنّ الحجر المضروب على الحقوق المدنية، الاجتماعية والاقتصادية، لا يلبث أن يمتدّ إلى حجر مماثل على الحقوق السياسية، فتعمد السلطة إلى إرجاء التمتع بحق الإضراب من جانب العمال والطلبة، وإلى تضييق حرية الاجتماع والتظاهر، وإلى فرض الرقابة على الصحافة والنشر، وإلى تعطيل حرية الرأي والنقد. . .

ج ـ البنية الاجتماعية

يتألف العديد من مجتمعاتنا العربية من طبقات اقتصادية متباعدة، باعتبار نصيب كل واحدة من الدخل الوطني، وما يتوفر لها من أسباب العيش ووسائل الإنتاج. فتقوم البنية على اختلال التوازن بين أقلية غنية مترفة، وأكثرية فقيرة محرومة، وطبقة وسطى قليلة العدد ضعيفة الإمكانيات. ويترجم ذلك عن فجوة عريضة بين فئات المجتمع، وعن نسيج مهلهل بين مكوّنات المجموعة الوطنية. ويؤدي ذلك، في العديد من المجتمعات إلى فتور مشاعر التضامن وارتخاء حبل التواصل والائتلاف، واقتصار الحوار على المصالح المفرقة، وابتعاده عن القيم المشتركة وعوامل التأليف. ونحن لا نأخذ في الاعتبار، هاهنا، ما تنطوي عليه البنية الاجتماعية، في بلدان عربية عديدة، من وجود أقليات عرقية ولغوية ودينية، تعمل سلطة الأغلبية على إدماجها، بمحو خصائصها الذاتية، كما لا نأخذ في الاعتبار طائفة من المترفين، يعيشون في أوطانهم عيشة النازحين من البلاد الأوروبية، مقلوعين غرباء، ليس لهم من الانتماء الوطني إلا الحلول الجغرافي والاستفادة من الرزق.

ولا تتساوى هذه الطبقات في منزلتها السياسية ولا في علاقاتها بسلطة الحكم. وتتفاوت بينها، في ممارستها للحقوق والحريات وفهمها للشرعية الدستورية، وفي التزامها بالقانون؛ بعضها أجدر من بعضها الآخر وأكثر أهلية وأوسع قدرة. والمشاهد، في هذه الجغرافية الاجتماعية أن التحالف الموضوعي لا يلبث أن ينعقد بين فئة المترفين وبين أفراد السلطة وصنائعها، في المستويات الجهوية والمركزية، وان هذا التحالف يزداد متانة واتساعاً بتزايد رقعة القطاع الخاص وتقلّص القطاع العام، في النشاط الاقتصادي. ويترجم عن هذا التحالف ما تنفقه الشركات الرأسمالية من أموال على بعض الأحزاب السياسية ورجالاتها، خصوصاً عند خوض الحملات الانتخابية، مما تشهد به دراسة بعض الحالات في أوطاننا، وبعض الفضائح السياسية في دول غربية كفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة وغيرها. وليس ذلك الإنفاق من باب الزكاة أو الصدقة، إنما هو من جنس

الاستثمار في المصالح والمنافع، استثماراً يخرج عن ضوابط القانون في معظم الحالات، ويكون مدعاة للزجر وتدخّل السلطة القضائية.

إن الذي يمكن استخلاصه من هذه البنية الاجتماعية هو أن الحقوق والحريات الواجبة للإنسان، لا يقوم استحقاقها على التساوي بين فئات المجتمع الواحد، ولا تجري ممارستها على العدل بين المواطنين.

وإن هذه الممارسة في زماننا الحاضر وفي معظم أوطاننا العربية، يحفزها التطلع إلى تغيير الأوضاع المجحفة، والاعتراض على التحالفات المريبة وعلى اختلال التوازن بين فئات المجتمع. وليست هذه الفئات على قدر واحد من الرغبة في ذلك التغيير، ولا في مضمون البديل المطلوب، من ورائه. وما يكون غبناً وإجحافاً بحقوق طائفة، هو غنم وربح عند طائفة أخرى. فمن حق الأولى طلب التغيير، ومن مصلحة الثانية التمسك بالوضع القائم.

يبقى الأمل ضعيفاً في تمكين المواطنين من ممارسة حقوقهم ومن التمتع بحرياتهم الدستورية، إذا لم تتغير بنية المجتمع، ولم يحصل تضييق الفجوة بين الطبقات المتباعدة. ولا يتم ذلك إلا إذا تعاظمت منزلة الطبقة الوسطى، وازداد دورها في ملء الثلمة بين الطرفين ومدّ عرى الترابط، وفي تمتين النسيج الاجتماعي.

إن لبرامج التنمية الاقتصادية دوراً أساسياً في تحقيق التغيير الهيكلي، فهي الكفيلة برفع مستوى العيش وبفتح سبل الارتقاء، في وجه الطبقة الدنيا الفقيرة، وبتيسير مرونة الانسياب والصعود بين فئات المجتمع. وللتعليم دور بارز في هذه الحركية الاجتماعية، لا يقل أهمية عن دور التنمية الاقتصادية. فإذا انحطت نسبة الأمية، وانتشر التعليم وشمل الذكور والإناث، انفتحت في النفوس أبواب الوعي بالحقوق والواجبات، ونشأ التعلق بها، وتحفّز الناس للمطالبة بممارستها، وتقاربت بين المواطنين المنازل الاجتماعية، بما زرعه التعليم من بذور التطلع إلى الخير وبثه من مفاهيم الديمقراطية، وبات رجال الحكم يتعاملون مع مجتمع حي، تواق إلى العدل والحرية والمساواة، على بصيرة من حقوقه ومن واجبات الحاكمين، صعب الانقياد.

د ـ الحضور الإداري

للإدارة العامة حضور مهيمن في حياة المواطنين، يهدف إلى تيسير المصالح والعون على قضاء الشؤون في مجتمع محتاج إلى الإرشاد والتوجيه بسبب الأمية

والجهل. وتتصف هيكلة النظام الإداري، في الغالب من أوطاننا، بالمركزية المفرطة وبكثرة التدخل في حياة الأفراد والمجموعات. وقد تكون كثافة التدخل وفرط التركيز من علامات الفقر في الديمقراطية، إذ ان تشريك المواطنين تشريكاً واسعاً وتعميم العمل بقاعدة المشاورة، من أبرز خصائص البيئة الديمقراطية، يترتّب عنها تفريع مواطن صنع القرار، والتقليص تدريجياً من مركزية السلطة، وتخويل الجهات صلاحيات متزايدة وتأهيلها للمبادرة ولاستقلال التصرف.

ولقد كان من مستلزمات بناء الدولة، غداة الاستقلال الوطني إنشاء جهاز إداري، شامل الاختصاصات، هرميّ البنية، قطبي المسؤولية، فتصدر القرارات المهمة من مصدر واحد، هو في الغالب رئيس الدولة أو نائبه بالجهة، وليس لبقية الأجهزة سوى دور الامتثال والتنفيذ. وقد رأى فقهاء القانون الدستوري أنه من الصالح، زمن تلك البدايات الصعبة، ترجيح الكفة لجانب السلطة التنفيذية، والعدول مؤقتاً عن بناء التوازن بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية. فترتب عن ذلك تقليص استقلال القضاء، وارتباطه برابطة التبعية للسلطة التنفيذية، واستأثر رئيس الدولة بالمبادرة التشريعية، وتناقص دور مجلس النواب، وفقد الكثير من صلاحيات الرقابة والتعقيب على تصرف الحكومة. وقامت علاقة المواطن بالإدارة على الامتثال وحسن الظن وقبول النصيحة، فاكتست طابعاً تربوياً، يبرره ما كان عليه المواطن من أمية وجهلٍ بالقوانين. وقد كانت هذه العلاقة، زمن الاستعمار الأجنبي مبنية على الريبة والخوف من الموظف الذي يكون في الغالب إمّا رجل أمن أو عون جباية، وبقيت مخلفات هذه العلاقة، بعد الاستقلال، تهيمن على السلوك مع ممثل السلطة، ولو توارت في ثنايا اللاشعور.

دلت الممارسة في العديد من مدن البلدان العربية وأريافها أن هذا الحضور المكثّف للإدارة، يقوم بتأثير معرقل لممارسة الحقوق، إذ إن الحرية في التصويت أو في التعبير عن الرأي، كثيراً ما يقع تأويلها على أنها حرية ضد السلطة أو الحزب الحاكم، وانّها نقد يحتاج إلى متابعة ورقابة. ويخشى أن تظل الإدارة في علاقتها بالمواطن، عامل كبت، معطل لممارسة الحقوق وتعاطي الحريات ما لم نصل إلى تغيير منطق هذه العلاقة عن طريق تحييد الجهاز الإداري في كل ما يمس بممارسة الحقوق السياسية وعون المواطن على التخلص من هاجس الخوف والريبة.

خاتمة

خلاصة القول انّ الشعوب العربية، لا تزال في الغالب من أوطاننا، منقوصة الممارسة لحقوقها، محدودة التمتع بالحريات، على اختلاف أنواعها،

وبالحريات السياسية بصورة خاصة. ولا تزال هذه الأوضاع قائمة اليوم. وقد مرّت عقود متعدّدة على نهاية الحرب الكونية الثانية، واسترجعت معظم الشعوب العربية استقلالها، وعادت مقاليد السيادة بأيدي أبنائها، وطلعت على الأوطان عقب جيل النضال التحريري أجيال جديدة، تتوفّر على نسبة أعلى من التعليم، وعلى قدر أوفر من المشاركة في الميدان السياسي وفي النشاط الاقتصادي. ويجري حرمان المجتمع من ممارسة الحقوق والحريات على رغم وجود مجالس نيابية، وأحزاب سياسية، وتنظيمات عمالية ومهنية، وعلى رغم إقرار الدساتير الوطنية لتلك الحقوق والحريات، وعلى رغم مصادقة الدول على المواثيق الدولية وعلى إعلان المنظمات.

رأينا أن هذا التعطيل يرجع تأويله إلى صنفين من العوامل: عوامل العرقلة المقصودة من جانب السلطة الحاكمة، بسبب أوضاع موضوعية، لا تجعل الشعوب مؤهلة للممارسة، لنقص في النضج السياسي، أو للإشفاق على الوحدة الوطنية من التصدع، بسبب الممارسة الطائشة للحريات والحقوق، أو بالرغبة في تجنيد طاقات البلاد جميعها لتحقيق التنمية. كما رأينا أن ذلك التعطيل قد يرجع إلى معوقات اجتماعية كالأمية المتفشية أو التحزّب المكبّل، أو كقصور أجهزة الإعلام، وانصرافها عن توعية الرأي العام وإشاعة الثقافة السياسية. وعددنا، من بين معوقات الممارسة، قيام أنظمة الاستثناء واستئثارها بالحكم، واختلال التوازن في علاقة الدولة بالمجتمع المدني، أو فيما تتحمله الدولة من أوزار التبعية بالنسبة للمحيط المصنع.

وبينا أخيراً أن ضعف الطبقة الوسطى في البنية الاجتماعية هي من المعوقات الهيكلية لممارسة الحقوق والحريات.

وجميع هذه العراقيل هي معوقات موقوتة، في نظر المحللين، ولا بدّ من أن يتناقص دورها ويتقلّص مفعولها مع تطور المجتمع تحت تأثير التحول المستمر للقوى الاجتماعية، إذ إن الشعب ليس مفهوماً سكونياً، بل هو بيئة حية خاضعة لتغييرات مستمرة. والأمل واردٌ في أن تزول الأمية، وأن يرتفع مستوى الوعي لدى الجماهير الشعبية، وأن يكتهل الإعلام ويبلغ رشده، فترتفع مراتب النضج السياسي، وتتراجع البطالة، وتتمتع شرائح عريضة من المجتمع بنصيب أقسط من الناتج الوطني. ذلك تغيير مأمول في ما يمكن استشرافه من تباشير المستقبل المنظور، ولكنه تغيير ذو ثمن، لا يمكن أن يحصل في خواء، ودون أن تؤثر عوامل التغيير في مختلف مكونات المجتمع.

سيكون للمثقفين دور حاسم في التبشير بهذا المستقبل، كما كان للفكر دوماً دور مركزي في تصحيح المفاهيم واستجلاء العوامل الفاعلة، وفي تسفيه الأنماط الزائفة. وقد أخفقت في أوطاننا، على مدى هذا القرن، أنماط شتى للنهضة والتنمية اقتبسناها من الليبرالية الغربية أو من الاشتراكية الشيوعية، كما تستورد بعض الأنظمة في البلاد النامية مصانع جاهزة عن طريق ما يسمى «المفتاح باليد». واتضح أن تشغيل هذه المصانع لم يخرج عن الارتجال، وأن تلك الأنماط لم تثبت أمام تشعب الواقع الاجتماعي، ولا هي تماسكت أمام الخصوصية الثقافية لمجتمعاتنا العربية المسلمة، فعجزت عن تحقيق الأمل المعقود عليها في فكّ خناق التبعية، وفي ترشيد الحياة السياسية وتطوير المجتمع.

ولكن أي فكر يقدر أن يحقق هذه الطموحات خارج الأنماط المستوردة؟

ذلك أن المدارس الفكرية التي تأسست في الغرب على منطق العلمانية وخلصت من هذا المنطق للقول بعالمية حقوق الإنسان، لا يستقيم نمطها الفكري على قاعدة القياس. فمن المعلوم أن العلمانية قد قامت، لا على العداء للدين ولا على إنكار القيم السماوية المنزلة، بل قامت على معارضة الكنيسة، كمؤسسة فكرية تعرقل حرية التفكير، وتلاحق العلماء، وتكفّرهم في أقوالهم العلمية وتحرق كتبهم، وتتحالف كمؤسسة سياسية مع النظم الملكية الطاغية، وكمؤسسة اقتصادية تسخّر الدين في خدمة الإقطاعيين المترفين، وتجني من ثمرات هذا التحالف كسباً مالياً عريضاً. ذلك شأن المجتمع النصراني الغربي، إبّان الثورات السياسية الكبرى، أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. أما مجتمعنا المسلم، فليس في تعاليم دينه، ولا في صروف تاريخه، ما ينشئ العداوة بين العقيدة والعلم، ولا يبررها إن حدثت. وليس في نظام الإسلام كنيسة يتخذها الملوك حليفاً وسنداً، ويعوّل عليها الأغنياء والمترفون لتبرير تكالبهم على الرزق وظلمهم لطبقات المستضعفين، أو لتحليل الربا الذي حرمه الله، بل إن الفكر الديني، في القرآن الكريم، مؤسس على إعلاء شأن المعرفة، والحث على طلبها، كفريضة يتساوى فيه الذكور والإناث، وجعل من الاجتهاد بالفكر الركن الثالث للتشريع، فيما لم يرد فيه نص من الكتاب أو الحديث.

على مبادئ العلمانية، تأسست المذاهب الغربية من ليبرالية واشتراكية، وليس في الإسلام ما ينازعها في الانتصار للعقل وفي التعويل على الاجتهاد النزيه، واستعماله لاستجلاء دلالات الواقع المحسوس. إنما يمتاز الفكر الإسلامي من

هذين المذهبين، بما يدعو إليه ويقيمه من التوازن والاعتدال عند تقدير العناصر المؤلّفة للواقع، في الآفاق والأنفس. ونحن نعلم من الأدبيات السياسية ومن تجارب الواقع، أن المذهب الليبرالي يسرف في الإيمان بفردية الإنسان، ويعتبرها القيمة الكبرى في تقدير الحقوق والحريات، وأن هذه القيمة مقدّمة على قيمة المجتمع، وسابقة على إنشاء الدولة وسن القوانين. وما لبث هذا التأليه للإنسان الفرد أن أسفر عن إنكار القيم الدينية في حياة الإنسان وفي مهجته وتفكيره.

هذا، وقد ألمحنا إلى ما جرّت إليه الليبرالية، في الميدان الاقتصادي، من مصاعب للدول الفقيرة، وقد فرضت عليها المؤسسات المالية الدولية ما يعرف باسم «برنامج إصلاح هيكلي»، أدّى في معظم الحالات إلى اضطرابات اجتماعية واختلال الاستقرار السياسي، من جراء ما يفرضه ذلك البرنامج من رفع الدولة يدها عن السياسة الاقتصادية، لتترك المجال لقوانين السوق، تفعل فعلها في تحرير الأسعار، والتدرج إلى «السعر الصادق»، وتقيم المعاملات التجارية بين الاقتصادات الداخلية والاقتصادات الخارجية على قاعدة المنافسة الحرة.

وهي تحرض الحكومات على تقليص الدعم المالي لمواد الاستهلاك الضرورية، وعلى الإمساك عن إسعاف صغار المزارعين والمؤسسات الصناعية الصغرى بالإعانات المالية. . . تلك سياسة قائمة على قياس فاسد، لا يتوفر فيه الشرط الأساسي لسلامة الموازنة. فالفروق شاسعة بين اقتصادات عريقة في التصنيع، واقتصادات مستحدثة لا تزال تتعثر في البدايات الصعبة. والفجوة عريضة بين أسواق تجارية تقدر طبقة المستهلكين فيها بالملايين، يتمتعون بقدرة شرائية عالية، وأسواق أخرى ضيقة العدد، ضعيفة الموارد المالية. وقل مثل ذلك بالنسبة للتفاوت الكبير بين قوى عمالية يتمتع العمال فيها بقدرات مهنية متأصلة، وقوى أخرى ينقصها القدر الأدنى من التأهيل المهني. . .

تقوم الموازنة بين حالات متباعدة في الاختلاف على نكران الخصوصية التاريخية، في مراتب التمكين الصناعي، وفي حجم الأسواق التجارية وحركيتها، وفي مستويات القدرات البشرية والمالية. ولكن خلل هذا الميزان التعادلي متأت له من جانب أهم بكثير من هذه الأعراض المتغيرة. فهو متأتٍ له من جانب المراجع الفكرية والقيم الثقافية المهيمنة على السلوك، بصورة مشعور بها أو خارجة عن الوعي. وهذه المراجع هي ميدان افتراق، وليست ميدان مشابهة وتعادل. وقد قرر ذلك الإمام الغزالي في حق ميزان التعادل الأكبر، فأورد في كتاب **القسطاس المستقيم** «ان كل شيئين وصف إحداهما بوصف، يسلب ذلك الوصف عن الآخر،

فهما متباينان»[١٩]. فليس الإنسان إلهاً، بل هو بشر ممن خلق الله، عليه واجبات عديدة، وله حقوق مضبوطة. وليست الفردية قيمة ذاتية في الإنسان، تعلو على المجموعة وتغني عن الدولة، بل الفرد جزء من المجتمع، ينشأ مربوطاً إليه، ويترعرع معولاً عليه في حاجياته الضرورية. ولا يعيش هذا المجتمع في جزيرة حي بن يقظان، فلا مناص له من سنّ السنن ومن الالتزام بجملة من الضوابط السلوكية، ينشأ منها نظام مشترك.

لقد أطنب النظام الاشتراكي في تمجيد الهيكل الاجتماعي، وتقديم منزلته على منزلة الفرد، وبنى عليه ذاتية متميزة، أسفرت بدورها عن بتر الإنسان وإلحاقه بالنظام الاجتماعي، وحرمانه من حقوقه السياسية. فتعامل النظام الاشتراكي مع مخلوق أعرج، ومع «إنسان اقتصادي»، لا شأن له في الحياة غير العمل والاستهلاك. ويطغى هذا الشأن الاجتماعي على ما سواه من خصائص الإنسان الذاتية. وفي ذلك بعض عوامل الإخفاق الذي قعد بالاشتراكية عن الوفاء بحاجيات الإنسان، وصرفها عن اعتبار الجانب الآخر من هذه الحاجيات، جانب الروحانيات والطموح الفردي، والتطلع إلى المطلق والأسمى.

نحن اليوم في مجتمع دولي يتغنى بالديمقراطية، ويعلن عن تعلقه بحقوق الإنسان وحرياته، ويتخذ من الذود عنها ذريعة في المعاملات الدولية لانتهاك حقوق شعوب كثيرة في العالم، وللتعدي على سيادات الدول، لعل معظمها ينتسب إلى العالم العربي الإسلامي. وقد رأينا ما آلت إليه هذه السياسة الدولية من إضفاء الشرعية على ما أصبح يعرف بحق التدخل، بعد أن كانت حرمة السيادة الداخلية من أركان الإعلان الأممي للحقوق. بات المجتمع العربي الإسلامي معنياً بقضايا حقوق الإنسان وحرياته، من جوانب متعددة متداخلة. فهو معني بها باعتبارها أساساً للديمقراطية التي بها يستطيع أن ينهض وأن يفك عقال التبعية وأن يقضي على دواعي الفتن الداخلية ويبلغ إلى ترشيد العلاقة بين الحكام والمحكومين. وهو معني بها من جهة ممارسته للسيادة الترابية واستقلال خياراته الاقتصادية والاجتماعية. وهو معنيّ بها من جانب خصوصياته الثقافية، وتحرّر الفكر العربي الإسلامي من وثنية الأنماط المستوردة، مثل الليبرالية والاشتراكية. وقد ثبت لدينا من خلال تجارب نصف قرن وأكثر عجزها عن تحقيق النهضة الاجتماعية، والإقلاع الاقتصادي، وعن صيانة الخصوصية الحضارية. وقد بات من المؤكد

---

(١٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص ٥٦.

مراجعة هذه التجارب واستقراء حصيلتها، للبحث عن سبل منفصلة أو معدّلة، تستجيب في مضمون الحقوق والحريات وفي أهلية استحقاقها وضوابط ممارستها لمؤشرات أخرى تعتمد أولاً، وبالذات، على المرجعية الثقافية الفكرية التي منها نستمد ذاتيتنا، وفي ضوئها نستشرف مستقبلنا، وعليها نعوّل في الخروج من الزمن الرديء، وفي بناء مستقبل أفضل.

إعادة تأسيس المفاهيم

يرمي هذا الجهد الفكري إلى ضربين من التصحيح في فهم حقوق الإنسان وحرياته، كما استخرجتها من مراجع الفكر الإسلامي، الإعلانات والمواثيق والنماذج الدستورية المقدمة من جانب الهيئات الإسلامية، مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، والمجلس الإسلامي الأعلى، والأزهر الشريف، أو من جانب نخب عربية وإسلامية من فقهاء القانون، وقد ألمحنا إلى ذلك في الفصل الخاص بالمواثيق الإقليمية العربية والإسلامية من هذا البحث.

يتعلق التصحيح **الأول** بمضمون الحقوق والحريات، وقد فصلها الإعلان العالمي إلى حقوق فردية أو ذاتية، تشمل الحق في الحياة وفي الحرية وفي المساواة والعدل، ثم إلى حقوق اجتماعية أو مدنية، كالحق في بناء الأسرة وتنشئة الأولاد، والحق في التعليم وفي الرعاية الصحية، وفي الارتحال والإقامة، ثم الحقوق الاقتصادية مثل الحق في العمل وفي الأجر العادل، ومثل حق التملك... ثم أخيراً الحقوق السياسية وفي مقدمتها حق المشاركة في الحياة العامة بما تعنيه من حقوق الترشح والانتخاب...

وقد أسلفنا الإشارة إلى أمرين في حق هذا التصنيف: **أولهما** المرحلة التاريخية في الإقرار بهذه الحقوق. فقد جاء الإقرار بالحقوق الفردية أو الذاتية سابقاً على الحقوق السياسية، وتأخّر عنهما الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وذلك بصورة إجمالية. ثم إن الإيديولوجيا الليبرالية تعطي الأولوية للحقوق الفردية والسياسية، في حين تتجه الاشتراكية إلى التركيز على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، دون الحقوق السياسية. ويسير على نهجها الكثير من الأنظمة في الدول النامية.

والتصويب الذي يقتضيه تصحيح هذه النظرة التبعيضية، أنّ الفكر الإسلامي لم يفرّق بين مختلف ما يستحقه الإنسان من حقوق، على نحو التصنيف السابق، ولم يجعل بينها ترتيباً في الأولوية التاريخية، بل كانت كلها واجبة في حق

الإنسان، مؤسسة لمصالحه الفردية والجماعية، شاملة لجوانب الحياة كلها، بل يمكن القول إنّ عناية الإسلام بالإطار السياسي للحقوق، في باب التقرير النظري وفي باب الممارسة، انطلاقاً من مشاورة سقيفة بني ساعدة، هي سابقة فريدة في التاريخ، لبناء فلسفة خاصة بحقوق الإنسان وحرياته.

يتعلق التصحيح **الثاني** في باب المفاهيم بأهلية الاستحقاق، فلقد ساوى الفكر الإسلامي بين البشر جميعاً في استحقاقهم للحقوق، ولم يستثنِ الإناث، كما دأب على ذلك الفكر الغربي إلى عهد قريب، ولا خصّ الأهليين دون الأجانب والدخلاء، ولا الأسياد دون الرقيق، ولا البيض دون الزنوج...

كل إنسان يتمتع بالأهلية الشرعية من سلامة العقل والمدارك وبلوغ سن التكليف، مستحق للحقوق والحريات، دون أي تميز. وقد أقرّ القرآن الكريم ذلك في الآية ١٣ من سورة الحجرات: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**، كما عبّر عنه الحديثان الشريفان المشهوران: «الناس سواسية كأسنان المشط» و«لا فضل لعربيّ على أعجمي... إلا بالتقوى». وبالإضافة إلى التقوى، التي هي حال باطنة من أحوال النفس المؤمنة، كان السعي عنواناً على الأهلية، في الفكر الإسلامي. كما تشير إلى ذلك الآيتان ٣٩ و٤٠ من سورة النجم: **﴿وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى. وأن سعيه سوف يرى﴾**.

نحن هنا بإزاء المبادئ والمفاهيم الأساسية، وفي مقام التنظير بينها وبين مبادئ أخرى من صنوها في المرجعية الغربية، من عصر التنوير إلى اليوم. ولسنا بإزاء استقراء الواقع والتطبيق، فذلك شأن غيره، قد ألمحنا إلى بعض اختلالاته في ثنايا البحث.

* * *

نختم هذه التأمّلات بملاحظتين اثنتين:

الملاحظة **الأولى**، أن الديمقراطية، في حياة أمتنا، أفراداً وجماعات، وفي عصرنا هذا، تجربة جديدة، لا تزال مرشحة للتطور، إقبالاً وانتكاساً. وتظل دوماً عرضة لعوامل التغيير، الداخلية والخارجية، التي تعتمل في أوطاننا. وليس لنا من معوّل إلا أنفسنا، في إقرار الحقوق والحريات، وفي إشاعة ممارستها، بالشمولية والإطلاق التي يمنحها الفكر الإسلامي لأمتنا، ولسائر أمم المجتمع الإنساني. ومن الوهم أن نُعوّل على الايديولوجيات العلمانية، وقد زاغت بأهلها عن القصد، ولا

أن نعقد الرجاء في المؤسسات الدولية، بعد الذي اعتراها من انحراف منذ نهاية الحرب الباردة.

الملاحظة **الثانية** أن لنا، في سعينا لتحقيق الديمقراطية في أوطاننا زاداً مباركاً من المفاهيم الإنسانية، زخرت بها ثقافتنا العربية الإسلامية. ولسنا ننضمّ إلى القافلة كأيتام الحضارة، بلا زاد ولا عُدّة، ولا نتخذ من خصوصية تراثنا الحافل ذريعة لاعتزال القافلة أو للتنكب عن الجادة أو للغرور والانكفاء. وما نحن اليوم إلا أمة بين الأمم، امتحنها الله، ولكنّه في الوقت نفسه، قد منّ عليها بزاد الإيمان، وبحافز الوفاء والتوكل: **﴿وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا ولنَصبرنّ على ما آذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون﴾**[٢٠].

---

(٢٠) **القرآن الكريم،** «سورة إبراهيم،» الآية ١٢.

الفصل الثاني عشر

الاحتفاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسط الظلام العالمي(*)

عبد الله عبد الدائم(**)

مدخل

كنت في سبيلي إلى إعداد دراسة حول اللقاء الدولي الذي تمّ في باريس (يومي ٧ و٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨)، والذي دعت إليه منظمة اليونسكو بالاشتراك مع الحكومة الفرنسية، احتفاءً بالعيد الخمسين لولادة **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** (في العاشر من كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨). وعلى حين غرة فوجئت كما فوجئ العالم كله، بأنباء ذلك الزلزال المصطنع العابث والمرعب، زلزال العدوان على العراق، مهد الحضارات العالمية، ومسقط رأس حقوق الإنسان على نحو ما صاغتها شريعة حمورابي في بابل عام ١٧٠٠ قبل الميلاد، وموئل الحضارة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها، فأظلمت في عيني دعاوى حقوق الإنسان الزائفة التي تملأ صفحات الكتب وأدراج منظمات الأمم المتحدة، وتعطلت لدي لغة الكتابة، وحلت محلها لغة الجوارح الجريحة الثائرة، وتمنيت أن أقوى على تمزيق سَدَنة حقوق الإنسان وأدعيائها وحماتها المزعومين بأظافري وأسناني.

إعلان عالمي لحقوق الإنسان، سبقه أمثاله، وتلته اتفاقات وعهود لا تحصى خلال خمسين عاماً، يدوس عليها جميعها إنسان حاقد ملدوغ ودولة متغطرسة تَجِلّ

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٤١ (آذار/مارس ١٩٩٩)، ص ٣٠ ـ ٣٩.

(**) مفكر تربوي قومي ووزير سابق ـ سوريا.

محلها النار والدمار، ضاحكة ملء فيها من أولئك السذّج الذين يدأبون من أجل بناء عالم جدير بالإنسان، مذكّرة إياهم أن الحق هو القوة وأن القوة وحدها هي الحق.

لقد تبارت شتى النصوص المتصلة بحقوق الإنسان (وعلى رأسها «الاتفاق العالمي الخاص بحقوق الطفل» الذي تم إقراره في نيويورك في السادس والعشرين من كانون الثاني/يناير ١٩٩٠) في التأكيد على **حقوق الطفل واليافع** وحمايتهما من أي أذى مادي أو معنوي. وقد ورد في المادة (١٩) من ذلك الاتفاق التأكيد على ضرورة حماية الطفل من كل أشكال العنف، ومن التعرض لأي إساءة جسدية أو عقلية. فما عساها تقول اليوم في ما تعرّض له ما لا يقل عن عشرة ملايين طفل ويافع في العراق من ليالي الذعر والجنون الأحمق والموت، ومن الألعاب النارية حقاً التي ملأت سماء العراق وأرضها وهبطت على البلاد والعباد لتقتل وتدمّر، في أيام يستعد فيها معظم أطفال العالم لاستقبال أعطيات عيد الميلاد التي تنزل إليهم من السماء فرحةً وألعاباً وأضواءً.

ولم تغفل أي شرعة أو شريعة منذ آلاف السنين حتى اليوم **حق الإنسان في الحياة** واعتبرته رأس الحقوق جميعها. أولم يلخص القرآن الكريم هذا الحق المقدس في آية واحدة: **﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾**[1]، أولم يرد في المادة الثالثة من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»: «إن لكل فرد الحق في الحياة وفي الحرية وفي الأمن»؟ فما بالنا إذا لم يقتصر المجرمون على قتل مئات الآلاف من الشيوخ والمرضى والعجزة، بل عاثوا قتلاً وفساداً وإبادة جماعية لشعب بأسره، عن طريق الجوع والمرض والبؤس خلال سنوات ثمانٍ؟

إن ما جرى أيام النازية من إبادة جماعية، كما يقال، كان كما نعلم، أهم ما دفع إلى وضع «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، بل إن «اتفاقاً حول الوقاية من جريمة الإبادة وحول مقاومتها» قد سبق ذلك «الإعلان العالمي» وتبنته «الجمعية العامة للأمم المتحدة» قبل يوم واحد، نعني في التاسع من كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨. وقد حدد ذلك الاتفاق **معنى الإبادة الجماعية**، مبيناً أنها تعني تدمير جميع أو بعض أعضاء جماعة قومية أو إثنية أو عرقية أو دينية، وضرب أمثلة على ذلك نشير إلى أهمها:

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

أ ـ قتل أعضاء هذه الجماعة.

ب ـ الإساءة البالغة للسلامة الجسدية أو العقلية لأعضاء تلك الجماعة.

ج ـ إخضاع الجماعة عمداً لظروف من الحياة من شأنها أن تؤدي إلى تدميرها الجسدي الكامل أو الجزئي.

ولا حاجة إلى القول إن **معاني الإبادة الجماعية كلها متوافرة في الحصار المضروب على العراق**، ناهيك عن الإبادة المكشوفة الوقحة عن طريق الصواريخ والقنابل. ولا شك في أن ما جرى لليهود وللغجر أيام النازية يتضاءل أمام ما يجري في العراق على نحو متصل دائب منذ حوالى ثلاثة آلاف يوم. وإذا نحن رجعنا إلى نصوص واتفاقات أحدث حول حقوق الإنسان، وجدنا، فيما وجدنا، «الميثاق العالمي حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» الذي تبنته هيئة الأمم المتحدة في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦، ووقعنا فيه ـ وفي كثير سواه من العهود والمواثيق الدولية ـ على المادة الثانية منه التي تنص على أن من حق أي شعب أن يتصرف بحرية في ثرواته وموارده الطبيعية، والتي ورد في آخرها بالحرف الواحد: **«في أي حال من الأحوال، لا يجوز أن يُحرم شعب من وسائل عيشه والإبقاء على حياته**. ومثل هذا النص نجده في مواثيق دولية أخرى كثيرة، ونقع عليه بحرفيته في المادة الثانية من القسم الأول من «الميثاق العالمي حول الحقوق المدنية والسياسية» الذي تم تبنيه أيضاً في السادس عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٦٦، بل إن المواثيق العالمية الكثيرة في ميدان حقوق الإنسان تحرّم الدعوة إلى الحرب والدعاية لها، وتحرم الدعوة إلى الحقد القومي أو العرقي أو الديني وما تشتمل عليه من حضٍ على التمييز والتفرقة، وعلى العداء والعنف (على نحو ما ورد في «الميثاق العالمي حول الحقوق المدنية والسياسية» الذي أشرنا إليه (المادة العشرون من القسم الثالث).

على أننا قد نفتح أبواباً مفتوحة. فحقوق الإنسان، كما وردت على الورق، تكاد تكون شاملة، ولعلها أيضاً جميلة، ولا سيما إذا جمعنا شتى الإعلانات والمواثيق والاتفاقات التي صدرت عن الأمم المتحدة في هذا المجال. ولسنا ههنا في معرض نقدها وتفنيدها، فلنا عليها مآخذ كثيرة ولا سيما إذا قارنا بينها وبين ما تم في العالم من جدائد لا تحصى سواء كانت علمية أو تقانية (تكنولوجية) أو بيئية أو جينية أو إعلامية أو مالية أو غير ذلك. والمتحدثون عنها اليوم يشيرون إلى نقائصها في هذه المجالات جميعها، مطالبين بتحديثها وتجديدها وتحقيق مزيد من التكيف بينها وبين ما يجري في العصر من تغير مذهل. ولقد كنا عقدنا النية،

عندما بدأنا الإعداد لهذه الدراسة، على الإشارة إلى وسائل تجديدها، بل إعادة كتابتها، كما نراها وكما يراها العديد من الباحثين، غير أن كابوس تدمير العراق، شفاءً لما في صدور الصهيونية والإمبريالية من غلّ لا يرتوي، غلٍّ على العرب والمسلمين، وإضعافاً للوجود العربي ونهباً لثرواته، وطمعاً في الاستيلاء على البقية الباقية من نفط العرب (تلك البقية التي تمثل ثاني احتياطي للنفط في العالم)، نقول إن ذلك الكابوس دفعنا إلى أن نتصدى مباشرة لصلب الموضوع وجوهره، وأن نهجر الدراسة التحليلية والنقدية.

أولاً: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إعلان معطَّل

وصلب الموضوع عندنا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تلاه من إعلانات (ومواثيق دولية) إعلان معطَّل، يمثل في أفضل الأحوال أمنيات طيبة ومثلاً علياً ونوراً هادياً لمن شاء أن يهتدي. وبعض التقدم الذي حققه في بعض المجالات، وفي معالجة بعض المشكلات العالمية، لم يتم في حقيقة الأمر إلا في الأحوال التي توافرت فيها إرادة سياسية تؤيدها القوة. وترجع عطالته هذه إلى السببين الرئيسيين الآتيين:

١ ـ فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليست له ـ بحكم نصوصه نفسها ـ قوة قانونية ملزمة للدول الأعضاء، وإن تكن «المواثيق» (Pacts) التي انبثقت منه قد حاولت أن تضمن تطبيقه عن طريق دفع الحكومات والدول إلى احترام ما ورد فيها من نصوص. وهو دفعٌ لم يكتب له إلا حظ ضئيل من النجاح. وكما يقول جان ـ كلود مونو (J. C. Mono) في مقدمة الوثيقة الأساسية التي تمّ إعدادها لمناسبة الاحتفال بالذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «**ما الفائدة من إعلان الحقوق إذا كنا لا نملك الوسائل التي تحميها وتبقي عليها؟**».

٢ ـ ومن هنا فإن هذا «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي أراد أن يمثل المشروع الذي يود المجتمع الدولي أن يبني العالم من خلال مبادئه، في حاجة إلى سلطة قادرة على إنفاذه. وفي إطار هيئة الأمم، ليس ثمة من يمثّل هذه السلطة سوى هيئة تُلحق بمجلس الأمن الدولي. ولا حاجة إلى القول إن مجلس الأمن الدولي سلطة في يد الأقوياء، بل في يد القوي الأوحد. وإقدام الولايات المتحدة ـ التي تجر وراءها بريطانيا ـ على ضرب العراق في السابع عشر من شهر كانون الأول/ديسمبر الماضي من دون استشارة مجلس الأمن، أطلق رصاصة الرحمة على ما تبقى من هيبة ومصداقية ودور لمثل هذا المجلس. وبديهي أن العالم الذي يقوده

قطب واحد ـ حتى ولو لم يكن في مثل شراسة الولايات المتحدة وعدوانيتها وغرورها ـ لا يمكن أن يأبه لحقوق الإنسان إلا من خلال تسخيرها لأغراضه ومطامعه.

ثانياً: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» غربي الطابع

ثم إن «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» ـ على ما فيه من مزايا في مجال الحريات الفردية ـ وُلد بعد الحرب العالمية الثانية، وعبّر عن وجهة نظر الدول الغربية الظافرة، وعلى رأسها الولايات المتحدة. وقد كان همه الأساسي التأكيد على **حرية الفرد**، من دون التأكيد في الوقت نفسه على حرية المجموع كما فعل الاتحاد السوفياتي. ومما يثير الانتباه عند قراءة نصوص هذا الإعلان، أن مواده الثلاثين جميعها تبدأ بكلمة «كل شخص»، أو «كل فرد»، ولا نكاد نجد فيها سوى مواد محدودة جداً تشير إلى الحريات والحقوق الاجتماعية، ولكن من زاوية الحريات الفردية أيضاً. إن «الأنا» في هذا الإعلان يطغى على «النحن». والحرية الفردية التي يمعن في الحديث عن **أهمية** صيانتها، هي فيه **حرية مجردة**، حرية «في ذاتها» و«لذاتها» وليست لها مقومات تحفظها، أو مضمون يجعلها «حقيقية» وملموسة. وإذا أردنا مزيداً من التوضيح، قلنا إن تلك «الحرية الفردية» التي تعني في «الإعلان» حق كل إنسان في أن يفعل ما يشاء، لا يمكن أن يكون لها معنى إلا إذا استندت إلى مبدأين أساسيين: مبدأ المساواة، ومبدأ العدالة. وهذا ما أكد عليه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في فرنسا منذ عام ١٧٩٣، وملحق ذلك الإعلان عام ١٩٣٦. فقد أشار الإعلان وملحقه إشارة واضحة ـ منذ ذلك التاريخ المبكر ـ إلى أهمية الديمقراطية الاجتماعية والحقوق الاجتماعية (كحق العمل، وحق التعلم، وحق إطعام المعوزين، وسواها).

ومن المفيد أن نذكر عابرين، ما دمنا نتحدث عن «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» وعن ملحقه، ونحن في أجواء العدوان على العراق، ما ورد في المادة الثانية عشرة من الملحق بهذا الشأن «**ليس هنالك أي ظرف يجعلنا نعذر شعباً معيناً يتحدّى شعباً آخر**. والخلافات بين الشعوب جميعها ينبغي أن تسوّى عن طريق المصالحة أو التحكيم، أو عن طريق محكمة دولية يعتبر حكمها قاطعاً. وأي دولة لا تراعي هذا القانون تصبح خارجة على المجتمع الدولي».

ولنعد إلى موضوع حقوق الإنسان وحقوق المجتمع، لنقول إن الحقوق الاجتماعية أكّد عليها أيضاً، «إعلان حقوق الشعب العامل والمستغَلّ» الذي أقره

الاتحاد السوفياتي في الثاني عشر من شهر كانون الثاني/يناير ١٩١٨، كما تريثت عنده بعد ذلك معظم الوثائق الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، مصححةً إلى حد ما الطابع الفردي للإعلان الأصلي. ولا غرابة، فالإعلان الأصلي لحقوق الإنسان، وضع عام ١٩٤٨ يوم كان عدد الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة لا يتجاوز ٥٦ عضواً معظمهم من الدول الغربية[٢]. يضاف إلى هذا أن اللجنة الخماسية التي وضعته كان أبرز أعضائها من الدول الغربية أيضاً (رئيستها أمريكية وهي أرملة الرئيس الأمريكي روزفلت، وأحد أعضائها فرنسي وهو «كاسان» (Cassin) الذي حرر مسودة المشروع)، أما الأعضاء الثلاثة غير الغربيين فيها (وهم «تشانغ» الصيني، والهندية «هانسامهتا»، و«شارل مالك» اللبناني) فهم من أصحاب النزعة الغربية الليبرالية أيضاً.

ثالثاً: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» لا يستجيب لمشكلات العصر

ويكفي ـ كيما ندرك نقائص «الإعلان العالمي» وعطالته في الوقت نفسه ـ أن ننظر إلى واقع العالم اليوم، متسائلين: ماذا تعني حقوق الإنسان» لمليار وثلث المليار من الكائنات الإنسانية التي تقتات بأقل من دولار واحد في اليوم؟ وماذا تعني لخمسة وثلاثين ألف طفل يموتون كل يوم بسبب سوء التغذية، أو لمليار من الراشدين، معظمهم من النساء، لا يعرفون القراءة والكتابة، أو لأولئك الذين لا يتوافر لديهم الماء اللازم للشرب؟ والإحصاءات في هذا المجال كثيرة ومبذولة، تذكرنا كلها، بالإضافة إلى البؤس الذي تعانيه أربعة أخماس الإنسانية، بالهوة المتزايدة بين المجتمعات الصناعية والمجتمعات التي توصف بأنها نامية. وفوق هذا وذاك فإن عولمة الاقتصاد، كما ذاع وشاع، تقود بحكم طبيعة اللعبة إلى اضطراب كبير باسم «حرية المنافسة» التي يحركها دافع أوحد هو دافع الربح الشرس، الأمر الذي يمنح في خاتمة المطاف مزيداً من الغنى ومن الحقوق لفريق من الناس، ومزيداً من الاستبداد والبؤس لفريق آخر. وندرك مأساة حقوق الإنسان في عالم العولمة المالية «الوحشية».

إذا نحن أشرنا إلى تقرير صدر عن منظمة الأمم المتحدة في التاسع من شهر

---

(٢) صوتت ٤٨ دولة مع الإعلان، وامتنعت عن التصويت ثماني دول هي: الاتحاد السوفياتي وخمس من الدول التي في فلكه، وافريقيا الجنوبية والعربية السعودية.

أيلول/سبتمبر الماضي يبين أن ٤ بالمئة من الثروة المتراكمة لدى أكبر أصحاب الثروات الضخمة في العالم (وعددهم ٢٢٥) تكفي من أجل أن نوفّر لسكان الكرة الأرضية جميعهم الحاجات الأساسية والخدمات الاجتماعية الأولية (كالصحة والتعليم والغذاء). ومن هنا، قد لا نغلو إذا قلنا إن تراكم الثروة هذا في يد قلّة من الناس ـ وهو تراكم يعززه تقدم التقانة الحديثة ولا سيما التقانة الالكترونية ـ ينذر بالوصول إلى **مجتمع عالمي إقطاعي الطابع**. وهكذا، تتداعى، أمام مخاطر تهديم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، «حقوق الإنسان» على نحو ما نصّت عليها الإعلانات والمواثيق والاتفاقات الدولية. إن من حقنا أن نقول إن الذي يقسم العالم شطرين لم يعد جدار برلين الذي كان يفصل الشرق عن الغرب، بل هو جدار من طراز آخر، يصعب تجاوزه، نعني جدار المال الذي يقسم الكرة الأرضية إلى شمال وجنوب. ولا بديل إذن بالتالي إلا وضع «إعلان جديد لحقوق الإنسان» **أساسه وقوامه حق الشعوب في الامتلاك الحر لثرواتها**.

رابعاً: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» يغفل الثقافات الخاصة للشعوب

وفوق هذا وذاك، وقبل هذا وذاك، فإن **أي إعلان لحقوق الإنسان**، إذا أراد أن يكون قابلاً للتطبيق، **لا بد من أن ينطلق من الهوية الخاصة والثقافة المتميزة، لكل شعب**. والطابع العالمي لحقوق الإنسان ـ وهو مطلب لا جدال فيه ـ لا يمكن أن يتحقق عن طريق إهمال الثقافات الخاصة للشعوب المختلفة، وعن طريق فرض نمط واحد ووحيد من الثقافة، هو ثقافة الأقوى.

والمسألة مسألة تواصل وحوار، لا مسألة صراع وصدام، **بل إن كل ثقافة قومية حقيقية لا بدّ من أن تكون عالمية الغايات بالضرورة**. أما فرض حقوق عالمية تهمل الثقافات الخاصة، فيعني أحد أمرين: إما جعل تحقيق تلك الحقوق متعذراً لتعارضه مع الثقافات القومية والظروف القومية السائدة، وإما محاولة فرض ثقافة الأقوى، مع ما يجره هذا من تحويل معركة حقوق الإنسان إلى معركة بين الإنسان والإنسان، **ولا سيما أن حقوق الإنسان ليست من عطاء شعب دون آخر**. فلقد عرفتها سائر الشعوب منذ أقدم الأزمنة، ودعت إليها الديانات المختلفة والفلسفات المختلفة والشعوب المختلفة، ولم تنبثق فجأة في ذهن الإنسان الغربي المعاصر، كما يعتقد بعضهم، **وليست حصاد «الحضارة اليهودية المسيحية» كما يقولون**.

فلقد أشرنا منذ بداية كلمتنا إلى **شريعة حمورابي البابلية** التي وضعت عام

١٧٠٠ قبل الميلاد. وهي أول محاولة إنسانية من أجل حماية الإنسان من طغيان السلطة. وقد استهدفت «إشاعة العدالة من أجل منع الأقوى من الإساءة إلى الأضعف».

ومعظم الديانات الكبرى أكدت حقوق الإنسان بأوسع معاني هذه الكلمة. هذا ما نجده، على سبيل المثال لا الحصر، في الديانة الكونفوشيوسية منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وفي الديانة البوذية التي قضت على «الطبقات» الاجتماعية. وهذا ما نجده في الديانة اليهودية في «ألواح موسى الاثني عشر»، وفي الديانة المسيحية. وهذا ما نجده لدى فلاسفة اليونان والرومان وسواهم.

وللدين الإسلامي شأنه الخاص في هذا المجال. فهو حقاً دين حقوق الإنسان، وهو الذي سعى إلى تحرير الرق قبل الولايات المتحدة بألف عام، ودعا إلى المساواة بين البشر والقضاء على شتى ضروب التفرقة والتمييز، على نحو ما ورد صريحاً واضحاً في حجة الوداع، حين خاطب الرسول ﷺ الناس قائلاً: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى». وقد لخص القرآن الكريم الدعوة إلى المساواة والإخاء والحوار بين الشعوب في الآية الكريمة: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٣]. وكلنا يذكر قولة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

والشواهد على رعاية الدين الإسلامي لحقوق الإنسان بأوسع معاني هذه الكلمة تستغرق سفراً برأسه. ولا يقتصر مفهوم حقوق الإنسان في الدين الإسلامي على الحقوق الفردية، بل يؤكد تأكيداً خاصاً متميزاً حقوقه الاجتماعية، مبيناً الواجبات الملقاة على الأفراد وعلى المجتمع من أجل صيانتها وحفظها. ويلخص الحديث الشريف الدعوة إلى التكافل الاجتماعي بقوله: «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمّى».

وفوق هذا وذاك وضع الإسلام **مبدأ الشورى** الذي يعني كما يقول فهمي هويدي «أن كل أمور الأمة الإسلامية ينبغي أن يناقشها كل ممثلي المجتمع»[٤]. كما

---

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٤) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١٧.

وضع مبدأ «مساءلة الحكام» وحق «قوامة الأمة على حكامها» كما يقول الفقهاء. ومحط الرحال في هذه الدعوة الإسلامية إلى احترام حقوق الإنسان أن **يعمّ العدل**، وأن **تتحقق المساواة**، بل إن تباشير حقوق الإنسان قد ظهرت في العصر الجاهلي نفسه. وأبرز تجلياتها، «**حلف الفضول**»[٥] وهو اتفاق تمّ بين عدد من القبائل على نصرة المظلوم وصلة الأرحام. وقد شهده الرسول ﷺ في الجاهلية وذكر بعد بعثته أنه لو دُعي إلى مثله لأجاب. وقال في هذا: «وأيما حلف في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة». ويُستخلص من هذا القول، كما يقول الشيخ راشد الغنوشي: «أنه يمكن لأي جماعة مؤمنة أن تتفق على إقامة حكم يضمن دفع الظلم وتحقيق عدد من المصالح، مثل احترام حقوق الإنسان، وتحكيم إرادة الشعب، والتداول على السلطة عبر الانتخابات، أو الاتفاق على ذلك مع آخرين من غير الجماعات الإسلامية»[٦]. وهذا هو كما نعلم أساس مبدأ المصالح المرسلة في الإسلام، وقوامه، كما بيّن الفقيه ابن تيمية وابن قيم الجوزية، أن **كل ما كان فيه مصلحة الأمة فهو من الدين**، ولو لم ينزل به القرآن ولم يقله الرسول.

ونخشى أن يشطح بنا القلم في هذا المجال، مجال السبق الإسلامي في ميدان حقوق الإنسان، سواء في ذلك حقوقه الفردية وحقوقه الاجتماعية. وجل ما أردناه أن نُسقط ذلك الاعتقاد الشائع لدى الكثير من الكتّاب الغربيين، نعني الاعتقاد بأن الدعوة إلى حقوق الإنسان ابتكار غربي، وأن كل ما هو شرقي يعني الظلم والتسلط.

وهيهات أن تجوز المقارنة بين «إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية» بتاريخ ٤ تموز/يوليو عام ١٧٧٦ الذي هو «مثال صارخ لنفاق الحرية»، كما يصفه روجيه غارودي في كتابه **أمريكا طليعة الانحطاط**[٧]، وبين حقوق الإنسان في الإسلام. فلقد أعقبت «إعلان الاستقلال» هذا ـ كما نعلم ـ عبوديةُ السود لمدة قرن كامل (ولّما تزلْ قائمة حتى اليوم)، وقيامُ حرب أهلية، والإبادةُ الجماعية للهنود الحمر. وما تزال حقوق الإنسان ـ حتى إن عنينا بها حرية الفرد فقط ـ بعيدة

---

(٥) نشر د. جورج جبور دراسات قيمة عديدة حول «حلف الفضول» وتولى التعريف بأهميته وسبقه لدى المنظمات الدولية ولدى سائر المعنيين بحقوق الإنسان.

(٦) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٦٢.

(٧) روجيه غارودي، **أمريكا طليعة الانحطاط (كيف نجابه القرن الحادي والعشرين)**، ترجمة صياح الجهيم وميشيل خوري (بيروت: دار عطية، ١٩٩٨)، ص ٣٠.

التحقيق في الولايات المتحدة نفسها، كما يبين ذلك العديد من مفكريها، فضلاً عن أنها تعني لديها على المستوى العالمي شيئاً واحداً هو «**حرية السوق**» المتوحشة السائبة.

خاتمة

إن كلمتنا هذه حول «الذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان» رافقها، كما قلنا منذ البداية، التحطيم الكامل لأي مبدأ من المبادئ الإنسانية من قبل القنابل والصواريخ التي أطلقها دعاة حقوق الإنسان وحماته المزعومون على العراق. وهذا التزامن كاشفٌ ما بعده، كاشف عن زيف الحضارة الحديثة كلها، وعن إفلاسها المتزايد، بسبب افتقارها إلى القيم الخلقية بوجه خاص.

فمهما تكن الضوابط التي توضع من أجل حماية حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، فإنها تظل واهية وكاذبة إذا لم يرافقها إيمان حقيقي بها لدى القيمين على حياة العصر ولدى سائر الناس ينطلق من وجود سلّم للقيم تجمع عليه الإنسانية. أما حين تتزامن الدعوة إلى السلام مع الحرب، وحين تقوم الدعوة إلى حرية الأفراد والجماعات جنباً إلى جنب مع غلبة السلاح والمال والإعلام وسيطرتها على كل شيء، وعندما يصبح الدين الجديد «**وحدانية السوق**»، وحدانية قوامها المخدرات والسلاح، فإن البحث في حقوق الإنسان يغدو ضرباً من الالهية أو التخدير.

لقد صدر «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» بعد الحرب العالمية مباشرة، معلناً ـ كما يدّعون ـ الحرب على البربرية. ومنذ ذلك الحين حتى اليوم قام في العالم حوالى مائة وخمسين نزاعاً ذهب ضحيتها سبعون مليون قتيل وجريح. ومن الواضح اليوم أن ما هو آت أشد ظلمة، **وأن حروب المستقبل ستكون مستمرة بين المركز (نعني الغرب) وبين المحيط** (نعني البلاد المستعمرة سابقاً)، بعد أن كان الصراع يجري من قبل بين الغرب والشرق. وما جرى في البوسنة وفي رواندا وفي الصومال وفي كمبوديا ـ فضلاً عن العراق وليبيا ولبنان ـ أمثلة قليلة صارخة تشهد على ذلك.

إن من حق إنسان اليوم أن يتساءل: **ما فائدة التقدم المادي والتقاني الضخم إذا كان على الإنسان أن يحيا في البؤس والمصائب ويخشى المستقبل؟**

ومن هنا فإن الفكرة التي تقول بأن تقدم العلم يضمن مستقبلاً أفضل فكرة غدت مجرَّحة، بل أملٌ يحطّمه الزمن. **فالعلم بلا ضمير لا يعدو أن يكون تقويضاً للإنسان وللحضارة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم**. ولا أدل على ذلك أيضاً مما نشهده

من آثار الثورة الإعلامية التي لا يوجهها وازع خلقي، والتي يستوي في أجهزتها وبثها الإعلامي موتُ إنسان غربي واحد في جبال الألب وموتُ آلاف الناس تلو الآلاف في العراق، أو موتُ مليوني شخص في كمبوديا.

لقد قرأت في الأيام الأخيرة لوحة كبيرة في أحد أسواق باريس الكبرى كتب عليها: «يا تقنيو (تكنولوجيو) العالم اتحدوا» وكأنها البديل من الشعار الشيوعي القديم: «يا عمال العالم اتحدوا». وعجبت لما قرأت وتساءلت ماذا يعني هذا الشعار الجديد، ومن أجل ماذا هذه الدعوة إلى اتحاد تقنيي العالم؟ وكان ذلك أيضاً أيام القصف الهمجي الأخير على العراق. ووجدت الجواب جاهزاً لدى مشاهدة القصف التقاني المزود بأحدث مبتكرات التقانة الحربية، التي «تمكن مالكها من أن يربح الحرب دون أن يحارب» (ولا فخر)، والتي اتصفت على حدّ قول توني بلير، رئيس وزراء بريطانيا، بـ «الدقة» الجراحية (ويلٌ للطب والجراحة حين يُقرنا بالموت!).

وإذا نحن أردنا مثالاً صارخاً عما يؤدي إليه عالمنا حين يبيع نفسه للشيطان في سبيل الثروة والقوة، وجدناه في تعليق ظهر منذ أيام في صحيفة **لوموند** الفرنسية بتاريخ ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨ وعنوانه **«جائزة نوبل والمجون»**. والتعليق ينطلق من خبر نشرته مجلة **الأوبزرڤر** الأسبوعية البريطانية تؤكد فيه أن مؤسسة نوبل للسلام توظف مئات ملايين الفرنكات، عن طريق البورصة، في الصناعات الحربية! فلديها مثلاً أموال موظفة مثمرة في شركة «إيروسبيس» البريطانية التي باعت مطاردات وصواريخ «هاوكس» (Hawks) إلى اندونيسيا، وفي شركة ج. ك. ن. (G.K.N.) التي قدمت لجاكارتا تجهيزات عسكرية لمقاومة حركات الشغب، ولمؤسسة نوبل، هذه أيضاً استثمارات موظفة لدى شركات السلاح التي تتعامل مع «برمانيا»، ومع كثير من مؤسسات الموت والدمار.

وكلنا يعلم أن جائزة نوبل للسلام أنشأها مؤسسها ألفريد نوبل، مخترع الديناميت وتاجر الأسلحة، من أجل التكفير عن خطيئته، عن طريق مكافأة الذين يقدمون من أجل خدمة الإنسانية أفضل الأعمال. ويعلّق المسؤولون عن الشؤون المالية لمؤسسة نوبل هذه في الولايات المتحدة وبريطانيا قائلين بأن ليس ثمة أي توجيه أخلاقي مفروض عليهم في ممارسة عملهم وفي اختيار مجالات استثمارهم. وقد ثنّى على ذلك مدير المؤسسة مايكل سولمان (Michael Sohlman) الذي أكد أن التعليمات الموجهة إلى مراكز التوظيف التي تتعامل مع المؤسسة لا تطلب إليها إلا التوظيف في مؤسسات مالية رصينة ووافرة الأرباح ومعروفة. ويضيف مدير

المؤسسة قائلاً: «**إن من الممكن أن نفعل هذا وأن نعمل في الوقت نفسه من أجل السلام**»!

هذا التناقض، وهذه الازدواجية، وهذا التداخل، بين الخير والشر مظاهر وصفات من صلب طبيعة عالم اليوم. ومن هنا غدا الحصول على لقمة العيش وعلى الحاجات الأساسية ـ ناهيك عن الغنى والبحبوحة ـ مطلباً عسيراً للكثرة الكاثرة من سكان العالم، بل مطلباً مختلطاً بالدم، **بل إن البؤس يولد العنف، والعنف بدوره يولد البؤس**. وثمة شعوب كثيرة تجد نفسها مدفوعة إلى أن تفضّل العنف على الفقر، على ما في ذلك من مخاطر.

ومن هنا يخلص الفيلسوف الأمريكي المعروف راولز (J. Rawls) صاحب الكتاب الشهير **نظرية العدالة** *(Theory of Justice)* إلى القول بأن ما يجري في العصر يدفعنا إلى أن نتجاوز الأخذ بنظرية مثالية في ميدان حقوق الإنسان، وأن نبحث في ظروف عصرنا التي لا تمت إلى المثالية بشيء. أما نحن فنزيد على ذلك ونقول أن لا مندوحة من تبني **موقف إنساني مقاتل ومناضل**، في مواجهة مسيرة التطور الداروني الجديد الذي يهدّد الضعفاء بالزوال.

ومنطلقنا في ذلك علمي وفلسفي في آن واحد. فالطبيعة الإنسانية، كما تنبئنا دراسات علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة، ثلاثية الأوجه. فهنالك «**الطبيعة الغرزية**» (الجسدية والبيولوجية) التي لا تختلف عن طبيعة الحيوانات كلها (والتي تدفعنا إلى الطعام والشراب وسوى ذلك). وهنالك «**الطبيعة الاجتماعية**» التي يستمدها الإنسان من مجتمعه ومن تراث المجتمعات الإنسانية، والتي تهذّب طبيعته الغرزية وتعلو بها وترسم لها حدوداً وضوابط. وهنالك أخيراً لا آخراً ما يمكن أن نسميه «**الطبيعة الإنسانية**» للإنسان، نعني ذلك التوق الشديد لديه **إلى عالم القيم الروحية والإنسانية المثلى**، الذي يتجاوز الطبيعة الغرزية، والذي يحكم على الطبيعة الاجتماعية من خلال عالم القيم هذا ويدفع بها بالتالي وبالمجتمع والإنسانية إلى مزيد من التقدم الجدير بالإنسان كإنسان. وقد بيّن علماء النفس والفلاسفة وسواهم أن الإسهام في عالم القيم، عالم الحقيقة والخير والأخلاق والجمال والمحبة، أمرٌ متضمن في طبيعة الكائن نفسها. فالإنسان كائن لا يكتمل ولا يبلغ منتهى تفتحه وازدهاره وسعادته إلا بالإسهام في التعالي عن حمأة الأرض والتطلع إلى إغناء القيم الإنسانية «المتعالية»، على حد تعبير الفلاسفة، التي يشرئب إليها بحكم كونه إنساناً. على أن هذا التحول في البنية النفسية للإنسان لا يتم من تلقاء ذاته، وأداته الضرورية هي المجتمع، بكل ما فيه من تراث القرون.

وقد يبدو هذا التحليل مفرطاً في المثالية. ولا نظنه كذلك. فنحن ننطلق من طبيعة الإنسان نفسه، ونتكئ على طبيعته البيولوجية وطبيعته الاجتماعية لنرقى به شطر طبيعته الإنسانية التي هي في صلب تكوينه، شأنها في ذلك شأن الوجهين الآخرين لطبيعته. ولا يعني ذلك أن هذه المهمة يسيرة، إذ لا بد لبلوغ عالم القيم من مغالبة الطبيعة البيولوجية والطبيعة الاجتماعية والاتكاء عليهما في آن واحد. غير أن المهم أن ندرك الطريق، وأن ينتزع المفكرون العالم، شيئاً بعد شيء، من بين يدي مخرّبيه، وأن تعمل الثقافات الإنسانية كلها متآزرة متفاعلة من أجل بناء وتعزيز القيم الإنسانية الحقة.

وما نجده من رفض الكثرة الكاثرة من سكان العالم لما يجري في عالم اليوم، ومن إنكارها الحادّ له، أفصح دليل على أن الإنسان، كما قلنا ونقول، تواق بطبيعته إلى الحق والخير. ونعود فنقول إن هذه الدعوة إلى الرجوع إلى القيم الإنسانية الحقة وتطويرها ينبغي أن تكون دعوة مقاتلة مناضلة. ومن حسن الحظ أن ثمة منظمات غير حكومية لا تحصى في العالم، وجمعيات ونوادي لا حصر لها، تضطلع بهذه المهمة، وعليها بالتالي أن تعبئ جهودها مجتمعة من أجل بناء عالم تسوده حقوق الإنسان الحقيقية. يضاف إلى ذلك، أن هنالك منظمات وجمعيات أخرى تترقب وتنتظر، ومن شأن التعبئة النضالية أن تدخلها إلى ساحة الجهاد. فالدعوة الإنسانية الصادقة تنتشر انتشار النار، وتمتد امتداد الضياء.

ولا حاجة إلى القول إن **للنظم التربوية دوراً أساسياً في هذا الشأن**، شريطة أن توجه بنيتها ومناهجها وطرائقها فلسفةٌ إنسانية مكينة. والرهان الذي تنطلق منه النظم التربوية في سعيها هذا يستند إلى حقيقة قوامها أن **الطبيعة الأساسية للكائن الإنساني طبيعة بناءة وجديرة بأن نطمئن إليها ونثق بها**.

إن المهمة الأساسية، كما قال ذلك توفلر في أول وأشهر كتبه **صدمة المستقبل**، هي أن ننزع قيادة العالم الفكرية من أيدي البيروقراطيين ورجال المال وتجار السياسة وسواهم وأن نوكلها إلى أربابها من رجال الفكر ودعاة الحق.

شؤون وشجون كثيرة يثيرها الحديث عن حقوق الإنسان ـ ولا سيما عندما يتزامن هذا الحديث مع ذلك التدهور الخطير الجديد الذي تمّ في ميدان حقوق الإنسان وفي ميدان الدعوة الإنسانية، بعد إقدام الولايات المتحدة وبريطانيا على ضرب العراق، وعلى ضرب مجلس الأمن الدولي في آن واحد، وكأنهما بذلك تعلنان بداية النهاية للنظام العالمي الحالي الذي تضبطه نظرياً منظمة الأمم المتحدة ـ ولا سيما أن العدوان على العراق، حصنِ الأمة العربية، هو عدوان على الأمة

العربية كلها وعلى تاريخها وقيمها وتراثها الإنساني العريق، وعدوان على الشعوب الإسلامية وعلى رسالتها الإنسانية العالمية، وعدوان على الأمم المستضعفة جميعها، بل على العالم كله الذي غدا عرضةً لشريعة الغاب، بعد أن سقط القناع وتهاوى الخداع وبدأ الوهن والضياع.

وقراءة دقيقة لتصريحات كلينتون عند بدء العدوان تشير بوضوح إلى سقوط النظام العالمي، وإلى إصرار القوة العظمى على أن تقود العالم وحدها. فهذه التصريحات قيلت كلها بلغة المفرد، بلغة «الأنا» دونما اكتراث بالآخر:

«لقد **أعطيتُ** فرصة أخيرة لصدام حسين. لقد **بيّنتُ** له بوضوح أن رفضه للتعاون سوف يقود إلى أن **أقوم** بأعمال وردود دونما إنذار سابق». أجل، إن هيئة الأمم المتحدة أصبحت في نظر كلينتون «أنا»، أي هو. ولقد حرص حرصاً خاصاً على أن يظهر بمظهر السيد الوحيد للعبة، للأنا، الأنا الخطيرة، «الأنا البغيضة» على حد قول مشرع الشعر الفرنسي بوالو (Boileau). ومن هنا يكتب النائب الفرنسي الاشتراكي بول كيليس (Paul Quilès) في كلمة له في جريدة **ليبراسيون**(٨) متسائلاً: أولم يكن أحد الأهداف غير المباشرة للقرار الأحادي الذي اتخذه كلينتون بشأن ضرب العراق جعْلَ مهمة الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان صعبة، وإضعاف مصداقية مجلس الأمن؟ ولقد زادت مأساته الجنسية الخاصة في تشبثه بالأنا، بشكل شعوري أو لاشعوري. وهنا نجدنا على رغم كل شيء مضطرين إلى أن نعيد ما قاله أحد الكتّاب الفرنسيين: «لو لم يوجد صدام حسين لاخترعته مونيكا»! على أن للأمر دون شك أبعاداً وعوامل وأسباباً أخرى كثيرة وعريقة في السياسة الأمريكية تجاه العرب.

وبعد، لا بد من أن نختم حديثنا. وختامه جملة واحدة هي: **أن علينا أن نناضل من أجل حقوق الإنسانية إذا أردنا صيانة حقوق الإنسان الحقة.**

---

(٨) *Libération*, 22/12/1998.

فهرس

- ج -

- ح -

- خ -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ

هذا الكتاب

هذا الكتاب هو السابع عشر من «سلسلة كتب المستقبل العربي»، ويستهدف المقارنة بين درجة التقدم التي حققتها قضية حقوق الإنسان على المستوى العالمي، منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨)، ومروراً بمؤتمر فيينا (١٩٩٣)، وانتهاءً بها في ضوء التجليات السياسية للعولمة من جهة، ودرجة العدوان على حقوق الإنسان وانتهاكاتها على المستوى العربي من جهة ثانية. ويلقي الكتاب الضوء أيضاً على الفهم الغربي لحقوق الإنسان، والذي تجري عولمته، وخصوصاً الفهم الأمريكي الذي يحاول استغلال هذه القضية بطريقة انتقائية لا تصدر عن حرص والتزام، وإنما تقصد ابتزاز من يخرج عن نطاق السيطرة الأمريكية بعقاب أو بحصار..

ويبحث الكتاب أيضاً مسائل عدة وقضايا مختلفة متصلة بقضية حقوق الإنسان كالديمقراطية والمشاركة السياسية والتنمية، ونظرة الإسلام إلى حقوق الإنسان، وإشكالية العالمية والخصوصية بما تتضمنه من الحقوق المتنازع عليها، كما يبرز ضرورة تفعيل آليات حماية حقوق الإنسان الدولية والإقليمية عبر تقديم نظرية تحليلية لحقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات.

يتألف الكتاب من اثني عشر فصلاً ساهم فيها عدد مماثل من الاختصاصيين والمفكرين العرب. وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام. القسم **الأول**: «حقوق الإنسان في الإطار العربي»، **والثاني**: «حقوق الإنسان في الإطار الإسلامي»، أما **الثالث** فهو: «حقوق الإنسان في الإطار العالمي».

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها